

مجموعه
رسائل ابن عابدین

العلم الطاهر في نفع النّب الطاهر
تأليف الأمام العالم العلامة فخرية المحققين
فخرية الشرف النسيب السيد محمد أمين قاسمي
الشريفة بنت عابدین

و
دار الفکر للطباعة

عمارة - لندن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى وسلم على افضل خلقه اجمعين *
وعلى آله وصحباته وذريته الطاهرين * ومن حافظ على تباع شريعته *
واقْتفاء آماره وسنته * وكان لهديه من التابعين * ولم يتكل على نسب
او عمل * بل كان من الله على خوف ووجل * فكان من الناجين (وبعد)
فيقول اسير الذنوب والخطايا المفتقر الى رحمة رب العالمين * محمد امين
ابن عمر الشهير بابن عابدين * غفر الله له ولوالديه آمين * قد وقع البحث
في مجلس لطيف * جامع لجملة من اهل العلم الشريف * في ان من كان
صحيح النسبة من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل ينفعه نسبه
في الآخرة بدخول الجنة والنجاة من النار وان كان من العاصين * ام يحكم الله فيه
بعده وبكون مفوضا الى مشيئته كغيره من المذنبين * فبعضهم اثبت النفع وبعضهم
نفاء * وكل منهم استدل باشياء على مدعاه * فطلب مني تحرير هذا البحث بعض
فضلاء من كان في ذلك المجلس المفقود * واحضر لي كتابا في فضائل اهل
البيت ذوى الفضل المشهود * تصنيف شيخه الشيخ العلامة الحسيد انسيب
السيد احمد الشهير بجمل الليل المدني فيه ما يظهر منه المقصود * فتنجبت منه
ما ذكره من الاحاديث النبوية * على قائلها ان صلاة وسلام وازكى تحية

(وجعت)

وجعت منه ما يشهد لكل من الفريقين * وضمنت اليه ما صار به الصواب عمراً
 من العين * وسميت ذلك (بالعلم الظاهر * في نفع النسب الطاهر) (فاقول) مستمداً
 من الملك المعبود * ولى الخير والجلود * مما يشهد للناس قوله تعالى (فاذا نفع
 في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) قال قاضى المفسرين فلا
 انساب بينهم تنفعهم لزوال التعاطف والتراحم لفرط الحيرة واستيلاء الدهشة
 بحيث يفر المرؤ من اخيه وامه وابيه وصاحبه ويذبحه او يقتحرون بها انتهى والثاني قريب
 من الاول لان من اسباب عدم الافتخار انتفاء النفع في تلك الدار وقوله تعالى
 (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) واما الاحاديث فقد اخرج الامام احمد روى عن
 ابي نصره قال حدثني من شهد خطبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بنى وهو على بعير
 يقول يا ايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد لا فضل لعربى على عجمي ولا لاسود
 على احمر الا بالتقوى خيركم عند الله اتقاكم (واخرج) مسلياً في صحيحه عن ابي
 هريرة رضى الله تعالى عنه قال لما نزلت هذه الآية وانذر عشيرتک الاقربين دعا
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قريشاً فاجتهدوا فعم وخص فقال يا بنى كعب
 ابن اؤى اتقوا انفسكم من النار يا بنى هاشم اتقوا انفسكم من النار يا بنى عبد المطلب
 اتقوا انفسكم من النار يا فاطمة اتقذى نفسك من النار فاني لامالك لكم من الله
 شيئاً غير ان لكم رجاً سألها بما لها يعنى اصلها وبصلتها واخرجه البخارى بدون
 الاستثناء (واخرج) ابو الشيخ عن ثوبان رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم يا بنى هاشم لا يأتين (١) الناس يوم القيمة بالاخرة يحملونها
 على صدورهم وتأتونى بالدنيا على ظهوركم لا اغنى عنكم من الله شيئاً (واخرج)
 البخارى في الادب المفرد وابن ابى الدنيا عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه
 ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان اوليائى يوم القيمة المتقون وان
 كان نسب اقرب من نسب لا يأتى الناس بالاعمال وتأتون بالدنيا تحملونها
 على رقابكم فتقولون يا محمد فاقول هكذا وهكذا واعرض فى كلال عطفه (واخرج)
 الطبرانى عن معاذ رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 لما بعثه الى اليمن خرج معه يوصيه ثم التفت الى المدينة فقال ان اوليائى منكم
 المتقون من كانوا وحيث كانوا ورواه ابو الشيخ ايضاً وزاد فى آخره اللهم انى
 لاحل اهم فساد ما صلحت (واخرج) البخارى ومسلم واللفظ له عن عمرو
 ابن العاص رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم جهساراً غير سر يقول ان آل بنى فلان ليسوا باوليائى انما ولي الله وصالح

المؤمنين (واخرج) مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه في حديث
 قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه
 والاحاديث في هذا كثيرة شهيرة ومما يشهد للثبت * ماخرجه الترمذي وقال
 حديث حسن عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدى احدهما اعظم من الآخر
 كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى
 يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما (وروى) الحافظ جلال
 الدين محمد بن يوسف الزرندى في كتابه نظم درر السمطين عن زيد بن ارقم
 رضى الله تعالى عنه قال اقبل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم حجة
 الوداع فقال اني فرطكم على الحوض وانكم تبى وانكم توشكون ان تردوا على
 الحوض فاسأل لكم عن ثقلى كيف خلفتموني فيهما فقام رجل من المهاجرين
 فقال ما التقلان قل الاكبر منهما كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرفه
 بايديكم فتمسكوا به والاصغر عترتي فمن استقبل قبلي واجاب دعوتي فايدتوص
 بهم خيرا فلا تقتلوه ولا تفهروهم ولا تقصروهم واني سألت لهم اللطيف
 الخبير ان يردوا على الحوض كتين او قل كهاتين وأشار بالمسجيتين الحديث
 (واخرج) الديلمي عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه قل قال
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اوصيكم بعترتي خيرا وان موعدهم الحوض
 (واخرج) ابو سعيد في شرف النبوة عن عبدالعزيز بسنده الى النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم انه قال انا واهل بيتي شجرة في الجنة واغصانها في الدنيا
 فن تمسك بها اتخذ الى الله سبيلا (واخرج) الطبراني في الاوائل عن علي
 رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول
 اول من يرد على الحوض اهل بيتي ومن احبني من امتي (واخرج) الطبراني
 والمدار قطنى وصاحب كتاب الفردوس عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما
 قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول من اشفع له يوم القيمة اهل
 بيتي ثم الاقرب فالاقرب ثم الانصار ثم من آمن بي واتبعني من اهل اليمن ثم
 سائر العرب ثم الاعاجم ومن اشفع له اولا افضل (وروى) الطبراني في
 الصغير عن عبد الله بن جعفر رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يا بنى هاشم اني قد سألت الله عز وجل ان
 يجعلكم نجما رجا وسألته ان يهدى ضالككم ويؤمن خائفكم ويشبع جائعكم

(وروى) الحاكم في المستدرک وقال صحيح الإسناد عن انس رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعدنى ربى فى اهل بيتى من اقر منهم بالتوحيد ولى بالبلاغ ان لا يعذبهم (واخرج) ابوسعيد والمنا فى سيرته والديلى وولده عن عمران بن حصين رضى الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سألت ربى ان لا يدخل النار احدا من اهل بيتى فاعطانى ذلك (واخرج) الامام احمد فى المساقب عن على رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لفاطمة ان الله عز وجل غير معذبك ولا ولدك (وروى) الامام احمد والحاكم فى صحيحه والبيهقى عن ابى سعيد قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول لى المنبر ما بال رجال يقولون ان رحم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تنفع قومه يوم القيمة بلى والله ان رحى موصولة فى الدنيا والآخرة وانى انها الناس فرطلكم على الحوض (واخرج) ابو صالح المؤذن فى اربعينه والحافظ عبد العزيز بن الاخضر وابو نعيم فى معرفة الصحابة عن عمر رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سبب ونسب منقطع يوم القيمة الاسبى ونسبى وكل ولد آدم فان عصبتهم لا يهيم ما خلا ولد فاطمة فانى انا ابوهم وعصبتهم وورد بطرق عديدة كثيرة بنحو هذا اللفظ الى غير ذلك من لأحاديث الواردة فى ذلك مما يشهد بنجاتهم وحسن حالهم ولوعند وفاتهم * واما الآية السابقة فهى واردة فى شأن الكفار بنذليل السباق والسياق فهى ليست بعامة ولو قيل بالعموم يقال انها من العام الذى اريد به الخصوص * بشهادة ما تقدم من النصوص * الدالة على ان نسبة الشريف نافع لثريد الطاهرة * وانهم اسعد الانام فى الدنيا والآخرة * ولقد اكرم فى الدنيا مواليهم حتى حرم اخذ الزكاة عليهم * وما ذلك الا لانتسابهم اليهم * وليفرق بين طائفتهم وعاصيتهم * فكيف ومع انهم مكرم لاجلهم * ومفضل على غيرهم لفضلهم * ينتسبون نسبة حقيقة الى اشرف المخلوقات * وافضل اهل الارض والسموات * الذى اكرمه تعالى بما لا يبلغ لاقله * وخلق الكون لاجله * وشقوه بما لا يحصى من اهل الكبار * المصرين عليها فضلا عن الصغار * واسكنهم لاجله في سبع الجنان * وسبل عليهم رداء العفو والغفران * افلا يكفروا

بانقاذ ولده * الذين هم بضعة من جسده * ويرفعهم الى الدرجة العليا * كما رفعهم
 على اعيان الانام في الدنيا * وحاشاه صلى الله تعالى عليه وسلم ان يشفع بالاباعد
 ويضيعهم * ونسى قرابتهم له ويقطعهم * اللهم يامالك الملك والممالك * حقق لنا
 ذلك * فاني بحمده تعالى ممن صح انتسابه لحضرة سيد العالمين * من نسل ولده
 الحسين * عليهم السلام * وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم كما اخبره البزار
 والطبراني من حديث طويل ما بال اقوام يزعمون ان قرابتي لاتنتفع ان كل سبب
 ونسب منقطع يوم القيمة الاسبي ونسي وان رحى موصولة في الدنيا والآخرة
 وكيف لاتكون رحه صلى الله تعالى عليه وسلم موصولة وقد روى في تفسير قوله تعالى
 (واما الجدار) الآية انه كان بينهما وبين الاب الذي حفظا فيه سبعة آباء فلاريب
 في حفظ ذريته صلى الله تعالى عليه وسلم واهل بيتهم وان كثرت الوسائط بينهم وبينه
 . ولهذا قال جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه فيما اخرجه الحافظ عبد العزيز بن الا-
 نضر في معالم العترة النبوية احفظوا فيما حفظه العبد الصالح في اليتيمين وكان ابوهما صالحا
 * وما يستأنس به في المقام ما اخبرني به بعض مشايخي الكرام عن بعض مشايخه
 بوا الله تعالى الجميع دار السلام انه مرة كان مجاورا في مكة المشرفة وكان يقرأ
 درسا فربه قول تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
 تطهيرا) فاستدل بعض العلماء به على ان ذريته صلى الله تعالى عليه وسلم يموتون
 على اكمل الاحوال فنظر الى الدليل فراه قويا ثم استبعد ذلك بما يبلغه عن شرفاء
 مكة المشرفة فنام فقرأى حضرة صاحب الرسالة صلى الله تعالى عليه وسلم في منامه
 وهو معرض عنه فقال له استبعد ان يموت اهل بيتي على اكمل الاحوال او كما
 قال فاستيقظ خائفا ورجع عن ذلك * ولا يعارض ذلك ايضا ما تقدم من الاحاديث
 من نحو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كل سبب ونسب منقطع لانه صلى الله تعالى
 عليه وسلم لا يملك لاحد من الله شيئا لاضرا ولا نفعا ولكن الله تعالى يملكه نفع
 اقاربه بل وجميع امته بالشفاعة العامة والخاصة فهو لا يملك الا ما يملكه له مولاه
 عز وجل ولذا قال الاسبي ونسي * وكذا يقال في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
 لا اغني عنكم من الله شيئا اى بمجرد نفسى من غير ما يكرمني به الله عز وجل من
 شفاعة او مغفرة من اجل ونحو ذلك واقتضى مقام التحويل والحث على العمل
 الخطاب بذلك مع الائمة الى حق رحه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم غير ان
 لكم رجا سألها ببالاتها وهذا الصنيع البديع الصادر من معدن الحكمة وغاية
 البلاغة انما نشأ من كمال حرصه صلى الله تعالى عليه وسلم على ان يكون اهل بيته اوفى

الناس حظا في باب التقوى والخشية لله عز وجل * وهذا احسن ما للعلماء في وجه
الجمع بين الاحاديث التي سقناها * واما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان اوليائي
يوم القيمة المتقون من كانوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انما ولي الله وصالح
المؤمنين فلا ينفى نفع رحمة واقاربه * وكذلك قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من بطأ
به عمله لم يسرع به نسبه لعل المراد والله تعالى اعلم لم يسرع به الى اعلاء الدرجات
فلا ينافي حصول النجاة * وبالجملة فباب الفضل واسع * ومع هذا فان الله تعالى
يفار لانتهاك حرمانه ونبينا صلى الله تعالى عليه وسلم عبدالله تعالى لا يملك الامام ملكه
مولاه * ولا ينال جميع ما عنده * الا ان يشاء الله * الا ترى الى قوله تعالى ﴿ انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾ وقوله تعالى ﴿ ليس لك من الامر
شئ ﴾ فليس يعلم كل شخص انه يشفع فيه وان كان احب الناس اليه * ورتبته
قريبة لديه * فهذا ابو طالب الذي نصر رسول الله * وايده وآواه * مع انه صنو
ابيه * وكافله وصريه * فهل نفعه ذلك * ونجاة من المهالك * وهذا نوح عليه
السلام * الذي هو ابو الانام * قال له تعالى في ابنه ﴿ انه ليس من اهلك
انه عمل غير صالح ﴾ * فالكل تحت مشيئة الله تعالى ﴿ ولا يأمن مكر الله الا القوم
الخاسرون ﴾ واهذا كان صلى الله تعالى عليه وسلم اشد الناس خوفا من ربه تعالى *
واعظمهم له مهابة واجلالا * وكذلك كان اخا به الاظهار * واتباعهم الابرار * فهذا
عمر بن الخطاب الذي جهز جيوش المسلمين * ونصر شوكة الموحدين * وفتح
البلاد * وقهر اهل العناد * وبشره الصادق بالجنة * واسباغ الخير والمنة * ومع
هذا قال لبت ام عمر لم تلد عمر * وقال لا آمن مكر الله فلم يتكلم على ذلك كلمة * فان
الناجى منا قليل اذا عاملنا تعالى بعداه * فلا يفتقر ذونسب بنسبه * ويجعله اقوى
سببه * فانه صلى الله تعالى عليه وسلم حاز القدر المعلى * والمقام الاعلى * بمعرفة
حقوق الربوبية * والقيام بما تستحقه من العبودية * فليعلم انه لانسبة عنده صلى
الله تعالى عليه وسلم بين السيدة فاطمة التي هي فلانة كبداء الطاهر * ومقام الرب
عز وجل العلى القاهر * فيحب ما يحبه مولاه * ويسخط لما يسخط من خلقه
وسواه * وان كان احب الناس اليه بل يكون ذلك سببا لانسلاخ حبه اياه
* فان الله تعالى احب واعز واجل واكبر من كل شئ * عنده عليه الصلاة والسلام
* كما لا يخفى على من له ادنى تمييز فضلا عن ذوى الافهام * وفي انصرافه صلى الله
تعالى عليه وسلم عن لم يمثل ما جاء به * وان كان اخص اقاربه * على ذلك اعظم
شاهد * واكبر سند وعاضد * فكيف يظن احد من ذوى النسب * اذا انتهك

حرمان الله تعالى ولم يراع ما عليه وجب * ان يبتلى له حرمة ومقام * عنده عليه الصلاة والسلام * ايزعم العبي انه اعظم حرمة من الله عند نبيه كالأولاد * بل قلبه مغمور في لجاج الغفلة وساه * فمن اعتقد ذلك يخشى عليه سوء الخاتمة والعباد بالله * فلينظر في حال السلف الاخيار * من اهل البيت الاطهار * بماذا تخلقوا وعلى ماذا اتكلوا . وبأى شئ اتصفوا وعلى ماذا عولوا * فاذا توجه الى تحصيل اسباب الحقوق بهم بعزم صادق * يسرح الفتح الآسى اليه ويكون بهم خير لاحق . فان اهل البيت ملحوظون ومعنى بهم * وهم اقرب الى الوصل الى ربهم * فنجد وجد . ومن قصد الكرم لم يصد . نسأله تعالى دوام التوفيق * والهداية الى اقوم طريق * وان يوقتنا لاتباعه والقيام بحقوق القرابة والنسب . وان لا يجعله سببا للغرور والخروج عن الادب . وان عمتنا على دين نبيه المعظم * وحبه وحب آل بيته المكرم الاكرمين . انداكرم . وازحم الراجين . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وعترته الطاهرين . وحياته اجمعين *

وتابعهم الى يوم الدين * والحمد لله رب العالمين

شرح المنظومة السماعية بعقود رسم المنقح لئلا نلطمها
العلامة التقيد والفهامة النيد خاتمة
المحققين السيد محمد امين
الشهير بابن نابدين
نفعنا الله به
آمين

الرسالة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي من علينا في البداية بالهداية * وانقذنا من الضلالة بمحض الفيض
والعناية * والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي هو الوقاية من الغواية * وعلى
آله واصحابه ذوى الرواية والدراية * صلاة وسلاما لا غاية لهما ولا نهاية (اما بعد)
فيقول افقر الورى * المستمسك من رجة مولاہ باوثق العرى * محمد امين بن عمر
عابدين الماتريدي الحنفي * عامله مولاہ بلطفه الحنفي * هذا شرح لطيف وضعته على
منظومتى التى نظمتهما فى رسم المفتى * اوضح به مقاصدها * واقيد به اوابدها
وشواردها * اسأله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم * موجبا للفوز العظيم *
فاقول وبه استعين فى كل حين

باسم الآله شارح الاحكام * مع حسنه ابدأ فى نظامي
ثم الصلاة والسلام سرفيدا * على نبي قد اتانا بالهدى
وآله وصحبه الكرام * على عمر الدهر والاعوام
(وبعد) فالعبد الفقير المذنب * محمد بن تابدین يطلب
توفيق ربه الكريم الواحد * والفوز بالقبول فى المتناصد
وفى نظام جوهر نضيد * وعقد در باهر فريد
سميته عقود رسم المفتى * يحتاجه العاهل او من يفتى
وها انا اشرع فى المقصود * مستنحان من فيض بحر الجود
اعلم بان الواجب اتباع ما * ترجيحه عن اهله قد علما
او كان ظاهر الرواية ولم * يرجوا خلاف ذلك فاعلم

امى ان الواجب على من اراد ان يعمل لنفسه او يفتى غيره ان يتبع القول الذى
رجحه علماء مذهبه فلا يجوز له العمل او الاقتداء بالمرجوح الا فى بعض المواضع
كما سيأتى فى النظم (وقد) نقلوا الاجماع على ذلك فى الفتاوى الكبرى
للمحقق ابن حجر المكي قال فى زوائد الروضة انه لا يجوز للمفتى والعامل ان يفتى
او يعمل بما شاء من القولين او الوجهين من غير نظر وهذا لا خلاف فيه
وسبقه الى حكاية الاجماع فيما ابن الصلاح والبايجى من المسالكية فى المفتى
وكلام القرافى دال على ان المجتهد والمقلد لا يحمل لهما الحكم والاقتداء بغير الراجح
لانه اتباع للهوى وهو حرام اجزاء وان محله فى المجتهد ما لم تتعارض الأدلة عنده

(ويجز)

ويمجز عن الترجيح وان لمقلده ح الحكم باحد القولين اجابا انتهى (وقال)
 الامام المحقق العلامة قاسم بن قطلوبغا في اول كتابه تصحيح القدوري اني رأيت
 من عمل في مذهب أئمتنا رضى الله تعالى عنهم بالتشهي حتى سمعت من لفظ
 بعض القضاة هل ثم حجر فقلت نعم اتباع الهوى حرام والمرجوح في مقابلة
 الراجح بمنزلة العدم والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع وقال في كتاب
 الاصول لليعمري من لم يطلع على المشهور من الروايتين او القولين فليس له التشهي
 والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح (وقال) الامام ابو عمرو في آداب
 المفتي اعلم ان من يكتفي بان يكون فتواه او عمله موافقا لقول اووجه في المسئلة
 ويعمل بما شاء من الاقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق
 الاجماع (وحكي) الباجي انه وقعت له واقعة فافتوا فيها بما يضره فلما سألهم
 قالوا ما علمنا انها لك واقته بالرواية الاخرى التي توافق قصده قال الباجي
 وهذا لاخلاف بين المسلمين ممن يتد به في الاجماع انه لا يجوز قال في اصول
 الاقضية ولا فرق بين المفتي والحاكم الا ان المفتي مخبر بالحكم والقاضي ملزم
 به انتهى ثم نقل بعده واما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الاجماع وسيأتي
 ما اذا لم يوجد ترجيح لاحد القولين وقولي عن اهله اى اهل الترجيح اشارة
 الى انه لا يكتفي بترجيح اى عالم كان (فقد) قال العلامة شمس الدين محمد بن
 سليمان الشهير بابن كمال باشا في بعض رسائله لا بد للمفتي المقلد ان يعلم حال من
 يفتي بقوله ولا تعنى بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته الى بلد من البلاد اذ
 لا يضمن ذلك ولا يعنى بل معرفته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته من
 طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة
 كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين فنقول ان الفقهاء على سبع طبقات
 (الاولى) طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس
 قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع عن الادلة الاربعة من غير تقليد
 لاحد لافي الفروع ولا في الاصول (الثانية) طبقة المجتهدين في المذهب كابى
 يوسف ومحمد وسائر اصحاب ابى حنيفة القادرين على استخراج الاحكام
 عن الادلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها استأذهم فانهم وان
 خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الاصول (الثالثة)

طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب « ١ »
 كالخفاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة
 الحلواني وشمس الأئمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وفخر الدين
 قاضي خان وغيرهم فانهم لا يقدرون على مخالفة الامام لا في الاصول ولا
 في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام من المسائل التي لا نص فيها عنه على
 حسب اصول قررها ومقتضى قواعد بسطها (الرابعة) طبقة اصحاب التخريج
 من المقلدين كالرازي « ٢ » واضرابه فانهم لا يقدرون على الاجتهاد اصلا
 لكنهم لا يحاطتهم بالاصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قول مجلد ذي
 وجهين وحكم محتمل لامرئين منقول عن صاحب المذهب او عن احد من اصحابه
 المجتهدين برأيهم ونظرهم في الاصول والمقايسة على امثاله ونظائره من الفروع
 وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله كذا في تخريج الكرخي وتخريج
 الرازي من هذا القبيل (الخامسة) طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كابن الحسن
 القدوري وصاحب الهداية وامثالهما وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض
 آخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح رواية وهذا اوضح وهذا اوفق للمقايسة وهذا
 ارفق للناس (السادسة) طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الاقوى والاقوى
 والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة كاصحاب المتون المتعبرة
 كصاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجموع وشأنهم ان لا ينقلوا
 في كتبهم الاقوال المردودة والروايات الضعيفة (السابعة) طبقة المقلدين الذين
 لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين الفث والسمن ولا يميزون الشمال من اليمين
 بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل فالويل لمن قلدهم كل الويل انتهى مع حذف

« ١ » اقول توفي الخفاف سنة ٢٦١ والطحاوي سنة ٣٢١ والكرخي سنة
 ٣٤٠ والحلواني سنة ٤٥٦ والسرخسي في حدود سنة ٥٠٠ والبزدوي سنة ٤٨٢
 وقاضي خان سنة ٥٩٣ والرازي سنة ٣٧٠ والقدوري سنة ٤٢٨ وصاحب
 الهداية سنة ٥٩٣ منه

« ٢ » الرازي هو احمد بن علي بن ابي بكر الرازي المعروف بالجصاص خلافا
 لمن زعم ان الجصاص غير الرازي كما افاده في الجواهر المضية وهو من جماعة الكرخي
 وتمام ترجمته في طبقات التيمي وذكر ان وفاته سنة ٣٧٠ عن خمس وستين سنة
 ومثله في تراجم العلامة قاسم منه

شئ يسير وستأني بقية الكلام في ذلك وفي آخر الفتاوى الخيرية ولاشك ان معرفة
 راجح المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفا هونهاية آمال المشمرين
 في تحصيل العلم فالمفروض على المفتي والقاضي الثبوت في الجواب وعدم المجازفة
 فيهما خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال وضده ويحرم اتباع الهوى
 والتشبهى والميل الى المال الذي هو الداهية الكبرى والمصيبة العظمى فان ذلك
 امر عظيم لا يجاسر عليه الاكل جاهل شقي انتهى (قلت) فحيث علمت
 وجوب اتباع الراجح من الاقوال وحال المرجح لم تعلم انه لا ثقة بما يقى به اكثر
 اهل زماننا بمجرد مراجعة كتاب من الكتب المتأخرة خصوصا غير المحررة
 كشرح النقاية للمهستاني والدر المختار والاشباه والنظائر ونحوها فانها لشدة
 الاختصار والابحاز كادت تلحق بالانغاز مع ما اشتملت عليه من السقط في النقل
 في مواضع كثيرة وترجيح ما هو خلاف الراجح بل ترجيح ما هو مذهب الغير عالم بقبل به احد
 من اهل المذهب ورأيت في اوائل شرح الاشباه للعلامة محمد هبة الله قال ومن الكتب
 الغريبة من الامسكين شرح الكنتز والقهستاني لعدم الاطلاع على حال مؤلفيهما
 اول نقل الاقوال الضعيفة كصاحب التقنية والاختصار كالدر المختار للمصطفى والنهر
 والمعنى شرح الكنتز قال شيخنا صالح الجيني انه لا يجوز الافتاء من هذه الكتب
 الاذاع الملقول عنه والاطلاع على ما أخذها هكذا سمعته منه وهو علامة في الفقه
 مشهور والمعهد عليه انتهى (قلت) وقد يتفق نقل قول في نحو عشرين كتابا
 من كتب المتأخرين وبكون القول خطأ اخطأ به اول واضعه فيأتي من بعده وينقله
 عنه وهكذا ينقل بعضهم عن بعض كما وقع ذلك في بعض مسائل ما يصح تعليقه
 وما لا يصح كما نبه على ذلك العلامة ابن نجيم في البحر الرائق (ومن) ذلك مسألة الاستئجار
 على تلاوة القرآن المجردة فقد وقع لصاحب السراج الوهاج والجوهرة شرح القدوري
 انه قول ان المفتي به صحة الاستئجار وقد انقلب عليه الامر فان المفتي به صحة الاستئجار
 على تعليم القرآن لا على تلاوته ثم ان اكثر المصنفين الذين جاؤا بعده تابعوه على
 ذلك ونقلوه وهو خطأ صريح بل كثير منهم قالوا ان الفتوى على صحة الاستئجار
 على الطاعات ويطلقون العبارة ويقولون انه مذهب المتأخرين وبعضهم يفرع على
 ذلك صحة الاستئجار على الحج وهذا كله خطأ اصرح من الخطأ الاول فقد اتفقت
 القول عن ائمتنا الثلاثة ابي حنيفة وابي يوسف ومحمدان الاستئجار على الطاعات باطل
 لكن جاء من بعدهم من المجتهدين الذين هم اهل التخرج والترجيح فافتوا بصحته على تعليم
 القرآن للضرورة فانه كان للمعلمين عطايا من بيت المال واتقطعت فلوا يصح الاستئجار

واخذ الاجرة لضاع القرآن وفيه ضياع الدين لاحتياج المعلمين الى الاكتساب
وافتي من بعدهم ايضا من امثالهم بصحة على الاذان والامامة لانهما من شعائر الدين
فصحوا الاستنجار عليهما للضرورة ايضا فهذا ما افتي به المتأخرون عن ابن حنيفة
واصحابه لعلمهم بان ابا حنيفة واصحابه لو كانوا في عصرهم لقالوا بذلك ورجعوا عن
قولهم الاول وقد طبقت المتون والشروح والفتاوى على نقلهم بطلان الاستنجار
على الطاعات الا فيما ذكر وعلموا ذلك بالضرورة وسمى خوف ضياع الدين وصرحوا
بذلك التعليل فكيف يصح ان يقل ان مذهب المتأخرين صحة الاستنجار على التلاوة
المجردة مع عدم الضرورة المذكورة فانه لو مضى الدهر ولم يستأجر احداً احداً على ذلك
لم يحصل به ضرر بل الضرر صار في الاستنجار عليه حيث صار القرآن مكسباً
وحرفة يتجر بها وصار القارئ منهم لا يقرأ شيئاً لوجه الله تعالى خالصاً لا يقرأ الا
للاجرة وهو الرياء المحض الذي هو اداة العمل لغير الله تعالى فمن اين يحصل له الثواب
الذي طلب المستأجر ان يهديه لبيته وقد قال الامام قاضي خان ان اخذ الاجر في مقابلة
الذكر يمنع استحقات الثواب ومثله في فتح القدير في اخذ المؤذن الاجر ولو علم انه
لا ثواب له لم يدفع له فلساً واحداً فصاروا يتوصلون الى جمع الحطام الحرام بوسيلة
الذكر والقرآن وصار الناس يعتقدون ذلك من اعظم القرب وهو من اعظم القبائح
المرتبة على القول بصحة الاستنجار مع غير ذلك مما يترتب عليه من اكل اموال الايتام
والجلوس في بيوتهم على فرشهم واقلاق النائمين بالصراخ ودق الطبول والغناء
واجتماع النساء والمردان وغير ذلك من المنكرات الفظيعة كما اوضحت ذلك كله مع
تبسيط القول عن اهل المذهب في رسالتي المسماة شفاء العليل وبل الغليل في بطلان
الوصية باختتمات والتهاليل وعليةا تقاريف فقهاء اهل العصر من اجلهم خاتمة الفقهاء
والعباد الناسكين مفتي مصر القاهرة سيدي المرحوم السيد احمد الطحطاوي صاحب الحاشية
الفائقة على الدر المختار وجد الله تعالى (ومن) ذلك مسئلة عدم قبول توبة الساب للجناب
الرفيع صلى الله تعالى عليه وسلم فقد نقل صاحب الفتاوى البرازية انه
يجب قتله عندنا ولا تقبل توبته وان اسلم وعزا ذلك الى الشفاء للقاضي
عياض المالكي والصارم المسلول لابن تيمية الحنبلي ثم جاء عامة من بعده
وتابعه على ذلك وذكره في كتبهم حتى خاتمة المحققين ابن الهمام وصاحب الدرر
والفرر مع ان الذي في الشفاء والصارم المسلول ان ذلك مذهب الشافعية والحنابلة
واحدى الروايتين عن الامام مالك مع الجزم بنقل قبول التوبة عندنا وهو المنقول
في كتب المذهب المقدمة ككتاب الخراج لابي يوسف وشرح مختصر الامام

الطحاوى والتنف وغيرها من كتب المذهب كما اوضحت ذلك غاية الايضاح بما لم اسبق اليه والله تعالى الحمد والمنة في كتاب سميته تنبيه الولاة والحكام على احكام شاتم خير الانام. او احد اصحابه الكرام عليه وعليهم الصلاة والسلام (ومن ذلك) مسألة ضمان الرهن بدعوى الهلاك فقد ذكر في الدرر وشرح المجمع لابن ملك انه يضمن بدعوى الهلاك بلا برهان وتبعهما في متن التنوير ومقتضاه انه يضمن قيمته بائنة ما بلغت وبه افتى العلامة الشيخ خير الدين وانه لا يضمن شيئاً اذا برهن مع ان ذلك مذهب الامام مالك ومذهبنا ضمانه بالاقل من قيمته ومن الدين بالافرق بين ثبوت الهلاك ببرهان وبدونه كماوضحه في الشرح بلالية عن الحقائق ونهت عليه في حاشيتي ردالمحتار على الدر المختار مع بيان من افتى بما هو المذهب ومن ردخلافه (ولهذا) الذي ذكرناه نظراً لكثرة اتفق فيها صاحب البحر والنهر والمنع والدر المختار وغيرهم وهى سهو منشأها الخطأ في النقل واسبق النظر نهت عليها في حاشيتي ردالمحتار لالتزامي فيها مراجعة الكتب المتقدمة التي يعزى المسئلة اليها فاذا كر اصل العبارة التي وقع السهو في النقل عنها واضم اليها نصوص الكتب الموافقة لها فلذا كانت تلك الحاشية عديمة النظر في بابها لا يستغنى احد عن تطلبها اسأله سبحانه ان يعيننى على اتمامها فاذا نظر قليل الاطلاع ورأى المسئلة مسطورة في كتاب او اكثر يظن ان هذا هو المذهب ويفتى به ويقول ان هذه الكتب للتأخرين الذين اطبعوا على كتب من قبلهم وحرروا فيها ما عليه العمل ولم يدرك ان ذلك اعلى وانه يقع منهم خلافه كما سطرناه لك (وقد) كنت مرة اقيت بمسألة في الوقف موافقا لما هو المسطور في عامة الكتب وقد اشتبه فيها الامر على الشيخ علاء الدين الحصكفى عدة المتأخرين فذكرها في الدر المختار على خلاف الصواب فوقع جوابى الذى اقيت به بيد جماعة من مفتى البلاد كتبوا في ظهريه بخلاف ما اقيت به موافقين لما وقع في الدر المختار وزاد بعض هؤلاء المفتين ان هذا الذى في العلاء هو الذى عليه العمل لانه عدة المتأخرين وانه ان كان عندكم خلافه لا تقبله منكم فانظر الى هذا الجهل العظيم والتهور في الاحكام الشرعية والاقدام على القياس بدون علم وبدون مراجعة وليت هذا القائل راجع حاشية العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي على الدر المختار فانها اقرب ما يكون اليه فقد نبه فيها على ان ما وقع للعلاء خطأ في التعبير (وقد) رأيت في فتاوى العلامة ابن حجر سئل في شخص يقرأ ويلالع في الكتب الفقهية بنفسه ولم يكن له شيخ ويفتى ويقدم على مطالعته

في الكتب فهل يجوز له ذلك ام لا فاجاب بقوله لا يجوز له الافتاء بوجه من الوجوه
لانه عامي جاهل لا يدري مايقول بل الذي يأخذ العلم عن المشايخ المعبرين
لايجوز له ان يفتي من كتاب ولا من كتابين بل قال النووي رحمه الله تعالى ولا
من عشرة فان العشرة والعشرين قد يعتمدون كلهم على مقالة ضعيفة في المذهب فلايجوز
تقليدهم فيها بخلاف الماهر الذي اخذ العلم عن اهله وصارت له فيه ملكة
نفسانية فانه يميز الصحيح من غيره ويعلم المسائل وما يتعلق بها على الوجه المعتمد به
فهذا هو الذي يفتي الناس ويصلح ان يكون واسطة بينهم وبين الله تعالى واما غيره
فيلزمه اذا تسور هذا المنصب الشريف التعزير البليغ والزجر الشديد الزاجر
ذلك لامثاله عن هذا الامر القبيح الذي يؤدي الى مفساد لا تحصى والله تعالى اعلم
انتهى (وقولي) او كان ظاهر الرواية الخ معناه ان ما كان من المسائل في الكتب
التي رويت عن محمد بن الحسن رواية ظاهرة يفتي به وان لم يصرحوا بتصححه نعم
لو صححوا رواية اخرى من غير كتب ظاهر الرواية يتبع ما صححوه قال العلامة
الطرسوسي في انفع الوسائل في مسئلة الكفالة الى شهر ان القاضي المقلد لايجوز له
ان يحكم الابما هو ظاهر الرواية لا بالرواية الشاذة الا ان ينصوا على ان
الفتوى عليها انتهى

وكتب ظاهر الروايات انت * ستاوبالاصول ايضا سميت
صنفها محمد الشيباني * حرر فيها المذهب النعماني
الجامع الصغير والكبير * والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط * تواترت بالسند المضبوط
كذلك مسائل الوداد * استادها في الكتب غير ظاهر
وبعدها مسائل النوازل * خرجها الاشياخ بالدلائل

(اعلم) ان مسائل اصحابنا الحنفية على ثلاث طبقات (الاولى) مسائل الاصول
وتسمى ظاهر الرواية ايضا وهي مسائل رويت عن اصحاب المذهب وهم ابو حنيفة
وابو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى ويقال لهم العلماء الثلاثة وقد يلحق بهم زفر
والحسن وغيرهما من اخذوا القدر من ابي حنيفة لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية
ان يكون قول الثلاثة وقول بعضهم ثم هذه المسائل التي تسمى بظاهر الرواية والاصول
هي ما وجد في كتب محمد التي هي المبسوط والزيادات والجامع الصغير والسير
الصغير والجامع الكبير والسير الكبير وانما سميت بظاهر الرواية لانها رويت عن محمد
برواية الثقات فهي ثابتة عندا متواترة او مشهورة عند (الثانية) مسائل النوازل

وهي مسائل مروية عن اصحاب المذهب المذكورين لكن لافي الكتب المذكورة بل اما في كتب اخر لمحمد غيرها كالكيسانيات والهارونيات والجرجانيات والرقيات وانما قيل لها غير ظاهر الرواية لانها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة صحيحة كالكتب الاولى واما في كتب غير محمد ككتاب المجرد للحسن بن زياد وغيرها ومنها كتب الامالي لابي يوسف والامالي جمع املاء وهو ان يقعد العالم وحوله تلامذته بالمخابر والقراطين فيشكل العالم بما فتحه الله تعالى عليه من ظهر قلبه في العلم وتكتبه التلامذة ثم يجمعون ما يكتبونه فيصير كتابا فيسمونه الاملاء والامالي وكان ذلك عادة السلف من الفقهاء والمحدثين واهل العربية وغيرها في علومهم فاندست لذهاب العلم والعلماء والى الله المصير وعلماء الشافعية يسمون مثله تمليقة * واما روايات مفردة مثل رواية ابن سماعة ومعل بن منصور وغيرها في مسائل معينة (الثالثة) الفتاوى والواقعات وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن اهل المذهب المتقدمين وهم اصحاب ابي يوسف ومحمد واصحاب اصحابهما وهلم جرا وهم كثيرون موضع معرفتهم كتب الطبقات لاصحابنا وكتب التواريخ * فن اصحاب ابي يوسف ومحمد رجهما الله تعالى مثل عصام بن يوسف وابن ستم ومحمد بن سماعة وابي سليمان الجوزجاني وابي حفص البخاري ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونصير بن يحيى وابي النصر القاسم بن سلام وقديتق لهم ان يخالفوا اصحاب المذهب لدلائل واسباب ظهرت لهم واول كتاب جمع في فتاوىهم فيما بلغنا كتاب النوازل للفقهاء ابي الليث السمرقندي ثم جمع المشايخ بعده كتب اخر مجموع النوازل والواقعات للناطلي والواقعات للصدر الشهيد ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة كافي فتاوى قاضي خان والخالصة وغيرها وميز بعضهم كافي كتاب المحيط لرضي الدين السرخسي فانه ذكر اول مسائل الاصول ثم النوادر ثم الفتاوى ونعم ما فصل (واعلم) ان نسخ المبسوط المروي عن محمد متعددة واطهرها مبسوط ابي سليمان الجوزجاني وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين مثل شيخ الاسلام بكر المعروف بخواهر زاده ويسمى المبسوط الكبير وشمس الائمة الحلواني وغيرهما ومبسوطاتهم شروح في الحقيقة ذكرها مختلطة بمبسوط محمد كما فعل شراح الجامع الصغير مثل فخر الاسلام وقاضي خان وغيرهما فيقال ذكره قاضي خان في الجامع الصغير والمراد شرحه وكذا في غيره انشبهه بالخصا من شرح التيرمي على الاشباه وشرح الشيخ اسماعيل النابلسي على شرح الدرر (هذا) وقد فرق العلامة ابن كمال باشا بين رواية الاصول وظاهر الرواية حيث قل في شرحه على الهداية في مسألة حج المرأة ما حاصله انه ذكر في مبسوط السرخسي ان ظاهر الرواية

انه يشترط ان تملك قدر نفقة محرما وانه ذكر في المحيط والذخيرة انه روى الحسن عن ابي حنيفة انها اذا قدرت على نفقة نفسها ونفقة محرما لزمها الحج واضطربت الروايات عن محمد اثم قال ومن هنا ظهر ان مراد الامام السرخسي من ظاهر الرواية رواية الحسن عن ابي حنيفة واتضح الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الاصول اذ المراد من الاصول المبسوط والجامع الصغير والجامع الكبير والزيادات والسير الكبير وليس فيها رواية الحسن بل كلها رواية محمد وعلم ان رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية والمراد من رواية النوادر رواية غير الاصول المذكورة فاحفظ هذا فان شراح هذا الكتاب قد غفلوا عنه وقد صرح بعضهم بعدم الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الاصول وزعم ان رواية النوادر لا تكون ظاهر الرواية اهـ (اقول) لا يخفى عليك ان قول المحيط والذخيرة ان هذه رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يلزم منه ان تكون مخالفة لرواية الاصول فقد يكون رواها الحسن في كتب النوادر ورواها محمد في كتب الاصول وانما ذكر رواية الحسن لعدم الاضطراب عنه بدليل قوله واضطربت الروايات عن محمد وحينئذ فقول السرخسي انها ظاهر الرواية معناه ان محمدا ذكرها في كتب الاصول فهي احدى الروايات عنه وحينئذ فلم يلزم منه ان رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية نعم تكون ظاهر الرواية اذا ذكرت في كتب الاصول ايضا كهذه المسئلة فان ذكرها في كتب النوادر لا يلزم منه ان لا يكون لها ذكر في كتب الاصول وانما يصح ما قاله ان لو ثبت ان هذه المسئلة لا ذكر لها في كتب ظاهر الرواية وعبارة المحيط والذخيرة لا تدل على ذلك وحينئذ فلا وجه لجزمه بالغفلة على شراح الهداية الموافق كلامهم لما قدمناه والله تعالى اعلم (تمت) السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع تختص بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم في مغايزه كذا في الهداية قال في المغرب وقالوا السير الكبير فوصفوها بصفة المذكور لقيامها مقام المضاف الذي هو كتاب كقولهم صلاة الظهر وسير الكبير خطأ لجامع الصغير وجامع الكبير انتهى وحينئذ فالسير الكبير بكسر السين وفتح الباء على لفظ الجمع لا بفتح السين وسكون الباء على لفظ المفرد كما ينطق به بعض من لا معرفة له

واشتهر المبسوط بالاصل وذا * لسبقه الستة تصنيفا كذا

الجامع الصغير بمده فا * فيه على الاصل لذا تقدما

وآخر الستة تصنيفا ورد * السير الكبير فهو المعتمد

قدمنا ان كتب ظاهر الرواية تسمى بالاصول ومنه قول الهداية في باب التيمم وعن

ابى حنيفة وابى يوسف في غير رواية الاصول الخ قال الشراح هناك رواية الاصول
 رواية الجامعين والزيادات والمبسوط ورواية غير الاصول رواية النوادر والامالى
 والزيادات والكيسانيات والهارونيات انتهى وكثيرا ما يقولون ذكره محمد
 في الاصل ويفسره الشراح بالمبسوط فعمل ان الاصل مفردا هو المبسوط اشهر به
 من بين باقى كتب الاصول (وقال) في البحر في باب صلاة العيد عن غاية البيان سمي
 الاصل اصلا لانه صنف اول ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات انتهى وقال
 ان الجامع الصغير صنفه محمد بعد الاصل فافيه هو المعول عليه انتهى * وسبب تأليفه
 انه طلب منه ابو يوسف ان يجمع له كتابا يرويه عنه عن ابى حنيفة فجمعه له ثم
 عرضه عليه فاعجبه وهو كتاب مبارك يشتمل على الف وخمسة واثنين وثلاثين
 مسألة كما قال البزدوى وذكر بعضهم ان ابى يوسف مع جلالة قدره لا يفارقه في سفر
 ولا حضر وكان علي الرازى يقول من فهم هذا الكتاب فهو فهم اصحابنا وكانوا
 لا يقلدون احدا القضاة حتى يتمخونه به اه (وفى) غاية البيان عن فخر الاسلام
 ان الجامع الصغير لما عرض على ابى يوسف استحسنته وقال حفظ ابو عبدالله
 فقال محمد انا حفظتها ولكنه نسي وهى ست مسائل ذكرها في البحر في باب الوتر
 والنوافل (وقال) في البحر في بحث التشهد كل تأليف لمحمد بن الحسن موصوف
 بالصغير فهو باتفاق الشيخين ابى يوسف ومحمد بخلاف الكبير فانه لم يعرض
 على ابى يوسف انتهى (وقال) المحقق ابن امير حاج الحلبي في شرحه على المنية في بحث
 التسميع ان محمدا قرأ اكثر الكتب على ابى يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير فانه
 من تصنيف محمد كالمضاربة الكبير والمزارعة الكبير والمأذون الكبير والجامع
 الكبير والسير الكبير انتهى (وذكر) المحقق ابن الهمام كما في فتاوى تليذه
 العلامة قاسم ان مالم يحك محمد فيه خلافا فهو قولهم جيما (وذكر) الامام
 شمس الأئمة السرخسى في اول شرحه على السير الكبير هو آخر تصنيف صنفه محمد
 في الفقه ثم قال وكان سبب تأليفه ان السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو
 الاوزاعى عالم اهل الشام فقال لمن هذا الكتاب فقيل لمحمد العراقي فقال
 مالا اهل العراق والتصنيف في هذا السبب فانه لاعلمهم بالسير ومغازى رسول
 الله صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه كانت من جانب الشام والهجرات دون
 العراق فانها محدثة قحما فبلغ ذلك محمدا فغاظه ذلك وفرغ نفسه حتى صنف هذا
 الكتاب فحكى انه لما نظرفه الاوزاعى قول لولما ضمنه من الاحاديث لقلت انه
 يضع العلم وان الله تعالى عين جهة اصابة الجواب في رأيه صدق الله العظيم وفوق

كل ذي علم عليم ثم امر محمد ان يكتب هذا في ستين دفقرا وان يحمل على عملة الى باب الخليفة فاجبه ذلك وعده من مفاخر زمانه (وفى) شرح الاشباه للبيروى قال علماءنا اذا كانت الواقعة مختلفا فيها فالافضل والمختار للمجتهد ان ينظر بالدلائل وينظر الى الراجح عنده والمقلد يأخذ بالتصنيف الاخير وهو السير الا ان يختار المشايخ المتأخرون خلافة فيجب العمل به ولو كان قول زفر

ويجمع الست كتاب الكافي * للحاكم الشهيد فهو الكافي
اقوى شروحه الذي كالشمس * مبسوط شمس الأئمة السرخسى

معتد النقول ليس يعمل * بخلفه وليس عنه يعدل
قال في فتح القدير وغيره ان كتاب الكافي هو جمع كلام محمد في كتبه الست التي هي كتب ظاهر الرواية انتهى (وفى) شرح الاشباه للعلامة ابراهيم البيروى اعلم ان من كتب مسائل الاصول كتاب الكافي للحاكم الشهيد وهو كتاب معتد في نقل المذهب شرحه جماعة من المشايخ منهم شمس الأئمة السرخسى وهو المشهور بمبسوط السرخسى انتهى (قال) الشيخ اسماعيل النابلسى قال العلامة الطرسوسى بمبسوط السرخسى لا يعمل بما يخالفه ولا يركن الا اليه ولا يفتى ولا يبول الاعليدا انتهى (وذكر) التيمى في طبقاته اشعارا كثيرة في مدحه منها

ما نشده لبعضهم

عليك بمبسوط السرخسى انه * هو البحر والدر الفريد مسأله
ولا تتمد الا عليه فانه * يجاب باعطاء الرغائب سائله

(قال) العلامة الشيخ هبة الله البعلى في شرحه على الاشباه المبسوط للامام الكبير محمد بن محمد بن ابي سهل السرخسى احد الأئمة الكبار المتكلم الفقيه الاصولى لزم شمس الأئمة عبدالعزيز الحلوانى وتخرج به حتى صار أنظر اهل زمانه واخذ بالتصنيف واملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو فى السجن باوزجند بكلمة كان فيها

* قوله بمبسوط شمس الأئمة السرخسى فيه تغيير اقتضاه الوزن فانه ما لقب شمس الأئمة جمع امام (فائدة) لقب بشمس الأئمة جماعة من أئمتنا منهم شمس الأئمة الحلوانى ومنهم تلميذه شمس الأئمة السرخسى ومنهم شمس الأئمة محمد عبدالستار الكردرى ومنهم شمس الأئمة بكر بن محمد الزرنجرى ومنهم ابنه شمس الأئمة عماد الدين عمر بن بكر بن محمد الزرنجرى ومنهم شمس الأئمة البيهقى ومنهم شمس الأئمة الاوزجندى واسمه محمود وكثيرا ما يلقب بشمس الاسلام كذا فى حاشية نوح افندى على الدرر وانقرر فى فصل المهر منه

من الناصحين توفي سنة اربعمائة وتسعين * وللحنفية مبسوطات كثيرة منها لابي يوسف
ولمحمد ويسمى مبسوطه بالاصل ومبسوط الجرجاني وخواهرزاده ولشمس الأئمة
الخلواتى ولابي اليسر البزدوى ولاخيه على البزدوى وللسيد ناصر الدين السمرقندى
ولابي الليث نصر بن محمد * وحيث اطلق المبدسوط فالمراد به مبسوط السرخسى
هنا وهو شرح الكافى والكافى هذا هو كافي الحاكم الشهيد العالم الكبير محمد بن
محمد بن احمد بن عبد الله ولى قضاء بخارى ثم ولاء الامير المجيد صاحب خراسان
وزارته سمع الحديث من كثيرين وجع كتب محمد بن الحسن فى مختصره هنا ذكره
الذهبي وانسب عليه * وقال الحاكم فى تاريخ نيسابور مارأيت فى مجلة من كتبت
عنهم من اصحاب ابى حنيفة احفظ للحديث واهدى برسومه وافهم له منه قتل
ساجدا فى ربيع الآخر سنة اربع و ثلاثين وثمائة (قلت) وللحاكم
الشهيد المختصر والمتقى والاشارات وغيرها وقول السرخسى فرأيت الصواب
فى تأليف شرح المختصر لايدل على ان مبسوط السرخسى شرح المختصر
لا شرح الكافى كما توهمه الحبير الرملى فى حاشية الاشياء فان الكافى مختصر
ايضا لانه اختصر فيه كتب ظاهرا الرواية كما علمت وقتئذ نثر النقل فى نايبة
البيان عن الكافى بقوله قال الحاكم الشهيد فى مختصره المسمى بالكافى والله
تعالى اعلم

واعلم بان عن ابى حنيفة * جاءت روايات غدت منيفه

اختر منها بعضها والباقي يختار منه سائر الرفاق

فلم يكن لتفسيره جواب * كما عليه اقسام الاصحاب

اعلم بان المنقول عن جماعة العلماء فى كتب الاصول انه لا يصح فى مسألة المجتهد قولان
للتناقض فان عرف المتأخر منهما تميز كون ذلك رجوعا والاوجب ترجيح
المجتهد بعده بشهادة قلبه كما فى بعض كتب الحنفية المشهورة وفى بعضها انه ان
لم يعرف تاريخ فان نقل فى احد القولين عنه ما يقويه فهو الصحيح عنده والا فان وجد
متبع بلغ الاجتهاد فى المذهب رجح بما صر من المرجحات ان وجد والا يعمل
بايها شاء بشهادة قلبه وان كان عاميا اتبع فتوى الملقى فيه الأتقى الأعلم وان
كان متفقا تبع المتأخرين وعمل بما هو اصبوح واحوط عنده كذا فى التحرير
للمحقق ابن الهمام (واعلم) ان اختلاف الروايتين ليس من باب اختلاف القولين
لان القولين نص المجتهد عليهما بخلاف الروايتين فالاختلاف فى القولين من جهة
المنقول عنه لاناقل والاختلاف فى الروايتين بالعكس كما ذكره المحقق ابن اميرحاج

في شرح التحرير (لكن) ذكر بعده عن الامام ابي بكر البليغي في الدرر ان
 الاختلاف في الرواية عن ابي حنيفة من وجوه (منها) النطق في السماع كأن
 يجيب بحرف النفي اذا سئل عن حادثة ويقسول لا يجوز فيشتهبه على الراوي
 فينقل ما سمع (ومنها) ان يكون له قول قدرجع عنه ويعلم بعض من يختلف
 اليه رجوعه فيروي الثاني والآخر لم يعلمه فيروي الاول (ومنها) ان يكون
 قال احدهما على وجه القياس والآخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد
 احدهما فينقل كما سمع (ومنها) ان يكون الجواب في مسألة من وجهين من جهة الحكم
 ومن جهة الاحتياط فينقل كل كما سمع انتهى (قلت) فلي ماعدا الوجه الاول
 يكون الاختلاف في الروايتين من جهة المنقول عنه ايضا لابتناء الاختلاف فيها
 على اختلاف القولين المرويين فيكونان من باب واحد ويؤيده ان ناقل الروايتين
 قد يكون واحدا فان احدى الروايتين قد تكون في كتاب من كتب الاصول والاخرى
 في كتب النوادر بل قد يكون كل منهما في كتب الاصول والكل من جمع واحد وهو الامام
 محمد رحمه الله تعالى وهذا يناق في الوجه الاول وبعده الوجه الثاني فالظاهر الاقتصار
 على الوجهين الاخيرين لكن لاني في كل فرع اختلفت فيه الرواية بل بعض ذلك قد يكون
 لاحدهما والبعض الآخر للاخر لكن هذا انما يتأتى فيما يصلح ان يكون فيه قياس
 واستحسان او احتياط وغيره نعم يتأتى الوجهان الاولان فيما اذا اختلف الراوي
 (وقد) يقال ان من وجوه الاختلاف ايضا تردد المجتهد في الحكم لتعارض
 الادلة عنده بلا مرجح او لاختلاف رأيه في مدلول الدليل الواحد فان الدليل
 قد يكون عمثلاً لوجهين او اكثر فيبنى على كل واحد جوابا ثم قد يرجع عنده
 احدهما فينسب اليه ولهذا تراهم يقولون قال ابو حنيفة كذا وفي رواية عنه
 كذا وقد لا يرجع عنده احدهما فيستوى رأيه فيهما ولذا تراهم يحكون عنه
 في مسألة القولين على وجه يفيد تساويهما عنده فيقولون وفي المسئلة عنه روايتان
 او قولان وقد قد منا عن الامام القرافي انه لا يحمل الحكم والافتاء بغير الرجح للمجتهد
 او مقلد الا اذا تعارضت الادلة عند المجتهد وعجز عن الترجيح اى فان له الحكم
 بايها شاء لتساويهما عنده وعلى هذا فيصح نسبة كل من القولين اليه لا كما يقوله
 بعض الاصوليين من انه لا ينسب اليه شئ منهما وما يقوله بعضهم من اعتقاد
 نسبة احدهما اليه لان رجوعه عن الآخر غير معين اذ الفرض تساويهما
 في رأيه وعدم ترجيح احدهما على الآخر نعم اذا ترجح عنده احدهما مع عدم
 اعراضه عن الآخر ورجوعه عنه ينسب اليه الرجح عنده ويذكر الثاني رواية

عنه امالو اعرض عن الآخر بالكلية لم يبق قولاه بل يكون قوله هو الراجح فقط
لكن لا يرتفع الخلاف في المسئلة بعد الرجوع كما قاله بعض الشافعية وايده بعضهم
بان اهل عصر اذا اجموا على قول بعد اختلافهم فقد حكي الاصوليون قولين في ارتفاع
الخلاف السابق فلم يقع فيه اجماع اولى (لكن) ما ذكر في كتب الاصول عندنا
من انه لا يمكن ان يكون للمجهتد قولان كما مرينا في ذلك لانه مبنى فيما يظهر
على ما ذكرنا في تعارض الادلة انه اذا وقع التعارض بين آيتين يصار الى الحديث
فان تعارض قالى اقوال الصحابة فان تعارضت قالى القياس فان تعارض قياسان
ولا ترجح فانه يتحرى فيهما ويعمل بشهادة قلبه فاذا عمل باحدهما ليس له العمل
بالآخر الا بدليل فرق التحرى قالوا وقال الشافعي يعمل بايهما شاء من غير تحر
ولهذا صار له في المسئلة قولان واكثر واما الروايتان عن اصحابنا في مسئلة واحدة
فانما كانتا في وقتين فاحدا هما صحيحة دون الاخرى لكن لم تعرف المتأخرة منهما
انتهى وعلى هذا فما يقال فيه عن الامام روايتان فلعدم معرفة الاخير وما يقال
فيه وفي رواية تنه كذا اما لعلمهم بانها قوله الاول او لكون هذه الرواية رويت
عنه في غير كتب الاصول وهذا اقرب لكن لا يخفى ان ما ذكره في بحث تعارض
الادلة مشكل لانه يلزم منه ان يكون ما فيه روايتان عن الامام لا يجوز فيه العمل
بواحدة منهما لعدم العلم بالصحيحة من الباطلة منهما وانه لا ينسب اليه شئ منهما
كما مر عن بعض الاصوليين مع ان ذلك واقع في مسائل لا تحصى ونراهم يرجحون
احدى الروايتين على الاخرى وينسبونها اليه فالذي يظهر ما مر عن الامام البليغي
من بيان تعدد الاوجه في اختلاف الرواية عن الامام مع زيادة ما ذكرناه من تردده
في الحكمين واحتمال كل منهما في رأيه مع عدم مرجح عنده لاحدهما من دليل
او تحر او غيره فتأمل (ثم) لا يخفى ان هذا الوجه الذي قلناه اكثر اطرادا
من الاوجه الاربعة المارة في اختلاف الروايتين لشموله ما فيه استحسان واحتياط
وغيره (اذا تقرر ذلك فاعلم) ان الامام اباحنيفة رجه الله تعالى من شدة احتياطه
وورعه وعلمه بان الاختلاف من آثار الرجة قل لا يحسبه ان توجه لكم دليل
فقولوا به فكان كل يأخذ برواية عنه ويرجحها كما حكاه في الدر المختار
وفي الولوجية من كتاب الجنائيات قال ابو يوسف ما قلت قولنا خالفت فيه اباحنيفة
الا قولا قد كان قاله وروى عن زفرانه قال ما خالفت اباحنيفة في شئ الا قد قاله
ثم رجع عنه فهذا اشارة الى انهم ما سلكوا طريق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن
اجتهاد ورأى اتباعا لما قاله استاذهم ابوحنيفة انتهى (وفي) آخر الحاوي القدسي

وإذا اخذ بقول واحد منهم يعلم قطعاً انه يكون به أخذاً بقول ابي حنيفة فانه
 روى عن جميع اصحابه من الكبار كابى يوسف ومحمد وزفر والحسن انهم قالوا
 ما قلنا في مسألة قولنا الا وهو روايتنا عن ابي حنيفة واقسموا عليه ايماناً غلاظاً
 فلم يتحقق اذن في الفقه جواب ولا مذهب الا الله كيف ما كان وما نسب الى غيره
 الا بطريق المجاز للموافقة انتهى (فان قلت) اذا رجع المجتهد عن قول لم يسبق
 قولاً له لانه صار كالحكم المنسوخ كما سيأتى وح فاقاله اصحابه مخالفين له فيدليس
 مذهبه بل صارت اقوالهم مذاهب لهم فكيف تنسب اليه والخفي انما قلده ابا حنيفة
 ولذا نسب اليه دون غيره (قلت) قد كنت استشكلت ذلك واجبت عنه
 في حاشيتي رد المختار على الدر المختار بان الامام لما امر اصحابه بان يأخذوا من اقواله
 بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولاً له لا يثنائه على قواعد التي اسسها
 لهم فلم يكن مرجوعاً عنه من كل وجه ونظير هذا ما نقله العلامة البيهقي في اول
 شرحه على الاشياء عن شرح الهداية لابن الشحنة الكبير والذ شارح الوهبانية
 وشيخ ابن الهمام ونصه اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث
 ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيًا بالعمل به فقد صح عن ابي حنيفة
 انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي وقد حكى ذلك الامام ابن عبد البر
 عن ابي حنيفة وغيره من الأئمة انتهى وتقلده ايضا الامام الشعراي عن الأئمة الاربعة (قلت)
 ولا يخفى ان ذلك لمن كان اهلاً للنظر في النصوص ومعرفة شخكمها من منسوخها فاذا
 نظر اهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبه الى المذهب لكونه صادراً باذن صاحب
 المذهب اذ لا شك انه لو علم بضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الاقوى واذ ارد المحقق
 ابن الهمام على المشايخ حيث اقتصروا بقول الامامين بانه لا يدل عن قول الامام الاضعف
 دليله (واقول) ايضا ينبغي تفسيد ذلك بما اذا وافق قولاً في المذهب اذ لم يأذنوا في
 الاجتهاد فيما خرج عن المذهب بالكلية مما اتفق عليه ائمتنا لان اجتهادهم اقوى من اجتهاده
 فالظاهر انهم رأوا دليلاً راجحاً مما آه حتى لم يعملوا به وانهما قال العلامة قاسم في حق
 شيخه خاتمة المحققين الكمال بن الهمام لا يعمل بابحاث شيخنا التي تخالف المذهب وقال
 في تصحيحه على القدوري قال الامام العلامة الحسن بن منصور بن محمود الاوزجندی
 المعروف بقاضي خان في كتاب الفتاوى رسم الملقى في زماننا من اصحابنا اذا استفتى عن
 مسألة ان كانت مروية عن اصحابنا في الروايات الظاهرة بلا خلاف بينهم فانه يميل اليهم ويفي
 بقولهم ولا يخالفهم برأيه وان كان مجتهداً متقناً لان الظاهر ان يكون الحق مع اصحابنا
 ولا يعدوهم واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم ولا ينظر الى قول من خالفهم ولا تقبل حجته ايضا

لانهم عرفوا الأدلة وميزوا بين ما صح وثبت وبين ضده الخ ثم نقل نحوه عن شرح برهان الأئمة على ادب القضاء للمخالف (قلت) لكن ربما عدلوا عما اتفق عليه أئمتنا للضرورة ونحوها كما مر في مسألة الاستتجار على تعليم القرآن ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستتجار عليها ضياع الدين كما قررناه سابقا فمحجوز الافتاء بخلاف قولهم كما ذكره قريبا عن الحاوي القدسي وسياً في بسطه أيضاً آخر الشرح عند الكلام على العرف (والحاصل) ان ما خالف فيه الاصحاب امامهم الاعظم لا يخرج عن مذهبه اذ ارجحه المشايخ المعتبرون وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان اول للضرورة ونحو ذلك لا يخرج عن مذهبه ايضاً لان ما رجموه لترجع دليله عندهم ما ذون به من جهة الامام وكذا ما بنوه على تغير الزمان والضرورة باعتبار انه لو كان حياً لقال بما قالوه لان ما قالوه انما هو مبنى على قواعده ايضاً فهو مقتضى مذهبه لكن ينبغي ان لا يقال قال ابو حنيفة كذا الا في ما روى عند صريحه او انما يقال في مقتضى مذهب ابى حنيفة كذا كما قلنا ومثله يخرج بحجج المشايخ بمض الاحكام من قواعده او بالقياس على قوله ومنه قولهم وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا فهذا كله لا يقال فيه قال ابو حنيفة نعم يصح ان يسمى مذهبه بمعنى انه قول اهل مذهبه او مقتضى مذهبه وعن هذا لما قال صاحب الدرر والغرر في كتاب القضاء اذا قضى القاضي في مجتهديه بخلاف مذهبه لا ينفذ قال اى اصل المذهب كالحنفى اذا حكم على مذهب الشافعى او نحوه او بالعكس واما اذا حكم الحنفى بمذهب ابى يوسف او محمداً ونحوهما من اصحاب الامام فليس حكماً بخلاف رأيه انتهى والظاهر ان نسبة المسائل المخرجة الى مذهبه اقرب من نسبة المسائل التي قال بها ابو يوسف او محمد اليه لان المخرجة مبنية على قواعده واصوله واما المسائل التي قال بها ابو يوسف ونحوه من اصحاب الامام فكثير منها مبنى على قواعدهم خالفوا فيها قواعدهم لانهم لم يلتزموا قواعده كلها كما يعرفه من له معرفة بكتب الاصول نعم قد يقال اذا كانت اقوالهم روايات عند على ما صرتكون تلك القواعد ايضاً لا بناء تلك الاقوال عليها وعلى هذا ايضاً تكون نسبة التخريجات الى مذهبه اقرب لا بناء على قواعده التي رجمها وبنى اقواله عليها فاذا قضى القاضي بما صح منها نفذ قضاؤه كما ينفذ بما صح من اقوال الاصحاب فهذا ما ظهر لي تقريره في هذا الباب من فتح الملك الوهاب والله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

وحيث لم يوجد له اختيار * فقول يعقوب هو المختار
ثم محمد فقوله الحسن * ثم زفر وابن زياد الحسن
وقيل بالتحخير في فتواه * ان خالف الامام صاحبه
وقيل من دليله اقوى رجم * وذالفت ذى اجتهاد الاصح

قد علمت ما قررناه آنفا ان ما اتفق عليه اثمتنا لا يجوز لمجتهد في مذهبه ان يعدل عنه
 برأيه لان رأيهم اصح واشرت هنالى انهم اذا اختلفوا تقدم ما اختاره ابو حنيفة
 سواء وافقه احد اصحابه اولا فان لم يوجد له اختيار قدم ما اختاره يعقوب وهو اسم
 ابي يوسف اكبر اصحاب الامام وعادة الامام محمدانه يذكر ابا يوسف بكنيته الا اذا
 ذكر معه ابو حنيفة فانه يذكره باسمه العلم فيقول يعقوب عن ابي حنيفة وكان ذلك
 بوصية من ابي يوسف تأديبا مع شيخه ابي حنيفة رحيم الله تعالى جميعا ورحنا بهم
 وادام بهم النفع الى يوم القيمة وحيث لم يوجد لابي يوسف اختيار قدم قول محمد
 ابن الحسن اجل اصحاب ابي حنيفة بعد ابي يوسف ثم بعده يقدم قول زفر والحسن
 ابن زياد قولهما في رتبة واحدة لكن عبارة النهر ثم بقول الحسن وقيل اذا خالفه
 اصحابه وانفرد بقول يتخير المقتي وقيل لا يتخير الا المقتي المجتهد فيختار ما كان دليله
 اقوى (قال) في الفتاوى السراجية ثم القتوى على الاطلاق على قول ابي حنيفة ثم
 قول ابي يوسف ثم قول محمد ثم قول زفر والحسن بن زياد وقيل اذا كان ابو حنيفة
 في جانب وصاحبه في جانب فالمقتي بالخيار والاول اصح اذا لم يكن المقتي مجتهدا
 انتهى ومثله في متن التنوير اول كتاب القضاء (وقال) في آخر كتاب الحاوى القدسي
 ومتى لم يوجد في المسئلة عن ابي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول ابي يوسف ثم بظاهر
 قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالأكبر الى آخر من كان من كبار
 الاصحاب وقال قبله ومتى كان قول ابي يوسف ومحمد موافق قوله لا يتمدى عند الافهامت
 اليه الضرورة وعلم انه لو كان ابو حنيفة رأى مارا ولافتى به وكذا اذا كان احدهما
 معه فان خالفاه في الظاهر قل بعض المشايخ يأخذ بظاهر قوله وقال بعضهم المقتي
 يتخير بينهما ان شاء افتى بظاهر قوله وان شاء افتى بظاهر قولهما والاصح ان العبرة
 لقوة الدليل انتهى (والحاصل) انه اذا اتفق ابو حنيفة وصاحبه على جواب
 لم يحز العدول عنه الا لضرورة وكذا اذا وافقه احدهما واما اذا انفرد عنهما بجواب
 وخالفاه فيه فان انفرد كل منهما بجواب ايضا بان لم يتفقا على شئ واحد فالظاهر
 ترجيح قوله ايضا واما اذا خالفاه واتفقا على جواب واحد حتى صار هو في جانب
 وهما في جانب فقيل يرجح قوله ايضا وهذا قول الامام عبدالله بن المبارك وقيل
 يتخير المقتي وقول السراجية والاول اصح اذا لم يكن المقتي مجتهدا فيقد اختيار القول
 الثانى ان كان المقتي مجتهدا ومعنى تحييره انه ينظر في الدليل فيقتي بما يظهر له
 ولا يتعين عليه قول الامام وهذا الذى صححه في الحاوى ايضا بقوله والاصح ان العبرة
 لقوة الدليل لان اعتبار قوة الدليل شأن المقتي المجتهد فصار فيما اذا خالفه

صاحبه ثلاثة اقوال الاول اتباع قول الامام بلا تقييد الثاني التخيير مطلقا الثالث وهو الاصح التفصيل بين المجتهد وغيره وبه جزم قاضى خان كما يأتى والظاهر ان هذا توفيق بين القولين بحمل القول باتباع قول الامام على المفتى الذى هو غير مجتهد وحل القول بالتخيير على المفتى المجتهد واذا لم يوجد للامام نص يقدم قول ابي يوسف ثم محمد الخ والظاهر ان هذا فى حق غير المجتهد اما المفتى المجتهد فيتخير بما يترجم عنده دليله نظير ما قبله (وقد) علم من هذا انه لا خلاف فى الاخذ بقول الامام اذا وافقه احدهما ولذا قال الامام قاضى خان وان كانت المسئلة مختلفا فيها بين اصحابنا فان كان مع ابي حنيفة احد صاحبيه يأخذ بقولهما اى بقول الامام ومن وافقه لو فور الشروط واستجماع ادلة الصواب فيها وان خالفه صاحبه فى ذلك فان كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان كالتقضاء بظاهر العدالة يأخذ بقول صاحبيه لتبين احوال الناس وفى المزارعة والمعاملة ونحوها يختار قولهما لإجاء المتأخرين على ذلك وفيما سوى ذلك يخيّر المفتى المجتهد ويعمل بما افضى اليه رأيه وقال عبدالله بن المبارك يأخذ بقول ابي حنيفة انتهى (قلت) لكن قد منان ما نقل عن الامام من قوله اذا صح الحديث فهو مذهبي محمول على ما لم يخرج عن المذهب بالكلية كظاهر لنا من التبرير السابق ومقتضاه جواز اتباع الدليل وان خالف ما وافقه عليه احد صاحبيه ولهذا قال فى البحر عن التارخانية اذا كان الامام فى جانب وهما فى جانب خيرا المفتى وان كان احدهما مع الامام اخذ بقولهما الا اذا اصطح المشايخ على قول الآخر فيتبعهم كما اختار الفقيه ابوالاثير قول زفر فى مسائل انتهى وقال فى رسالته المسماة رفع القضاء فى وقت العصر والعشاء لا يرجح قول صاحبيه او احدهما على قوله الا لموجب وهو اما ضعف دليل الامام واما للضرورة والتعامل كترجيح قولهما فى المزارعة والمعاملة واما لأن خلافا لهما بسبب اختلاف العصر والزمان وانه لو شاهد ما وقع فى عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة (ويوافق) ذلك ما قاله العلامة المحقق الشيخ قاسم فى تصحيحه ونصه على ان المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا فى المختلف ورجحوا ومحموا فشهدت مصنفاتهم بترجيح قول ابي حنيفة والاخذ بقوله الا فى مسائل بسيرة اختاروا الفتوى فيها على قولهما او قول احدهما وان كان الآخر مع الامام كما اختاروا قول احدهما فيما لانص فيه للامام للمعاني التى اشار اليها القاضى بل اختاروا قول زفر فى مقابلة قول الكل لنعوذ ذلك وترجيحاتهم وتصحياتهم باقية فعلى اتباع الراجح والعمل به كالواقفوا فى حياتهم انتهى (تمت) قال العلامة البيهقى

والمراد بالاجتهاد احد الاجتهادين وهو المجتهد في المذهب وعرف بأنه المتمكن من
تخريج الوجوه على منصوص امامه او المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قوله
على آخر اطلقه اه وسيأتي توضيحه

فلا نلا ترجيح بالدليل * فليس الا القول بالتفصيل
مالم يكن خلافه المصحح * فأنخذ الذي لهم قد وضحا
فاننا نراه مو قد رجحوا * مقال بعض صحبه و صححو
من ذلك ما قدر رجحوا الزفر * مقاله في سبعة وعشر

قد علمت ان الاصح تخيير المفتي المجتهد فيفتي بما يكون دليله اقوى ولا يلزمه المشي
على التفصيل ولما انقطع المفتي المجتهد في زماننا ولم يبق الا التقليد المحض وجب علينا اتباع
التفصيل فتفتي اولا يقول الامام ثم وثم مالم نر المجتهدين في المذهب صححو خلافه
لقوة دليله او لتغير الزمان او نحو ذلك مما يظهر لهم فنتبع ما قالوا كما لو كانوا احياء واقوتنا
بذلك كما علمته آفنا من كلام العلامة قاسم لانهم اعلم وادري بالمذهب وعلى هذا علمهم فاننا
رأيناهم قد يرجحون قول صاحبيه تارة وقول احد هاتارة وتارة قول زفر في سبعة
عشر موضعا ذكرها الليري في رسالة وليسيدي احدا الحموي منظومة في ذلك لكن بعض
مسائلها مستدرك لكونه لم يختص به زفر وقد نظمت في ذلك منظومة فريدة اسقطت
منها ما هو مستدرك وزدت على ما نظمه الحموي عدة مسائل وقد ذكرت هذه
المنظومة في حاشيتي رد المحتار من باب النفقة (وقال) في البحر من كتاب القضاء
فان قلت كيف جاز للمشايخ الافتاء بقول غير الامام الاعظم مع انهم مقلدون قلت قد
اشكل على ذلك مدة طويلة ولم ارعنه جوابا الا ما فهمته الآن من كلامهم وهو
انهم نقلوا عن اصحابنا انه لا يحل لأحد ان يفتي بقولنا حتى يعلم من اين قلنا حتى نقل
في السراجية ان هذا سبب مخالفة عصام للامام وكان يفتي بخلاف قوله كثيرا لانه لم يعلم
الدليل وكان يظهر له دليل غيره فيفتي به (فاقول) ان هذا الشرط كان في زمانهم اما
في زماننا فيكتفي بالحفظ كما في القنية وغيرها فيحل الافتاء بقول الامام بل يجب وان لم نعلم
من اين قال وعلى هذا فما صححه في الحاوي اي من ان الاعتبار لقوة الدليل مبنى على ذلك الشرط
وقد صححو ان الافتاء بقول الامام فينتج من هذا انه يجب علينا الافتاء بقول الامام
وان افئ المشايخ بخلافه لانهم اتوا بخلافه لفقده الشرط في حقهم وهو الوقوف
على دليله واما نحن فلنا الافتاء وان لم نقف على دليله وقد وقع للمحقق ابن الهمام
في مواضع الرد على المشايخ في الافتاء بقولهما بأنه لا يعدل عن قوله الا بضعف دليله
لكن هو اهل للنظر في الدليل ومن ليس باهل للنظر فيه فعليه الافتاء بقول

الامام والمراد بالاهنية هنا ان يكون عارفا ميمزا بين الاقويل له قدرة على ترجيح بعضها على بعض ولا يصير اهلا للفتوى مالم يصير صوابه أكثر من خطأه لان الصواب متى كثر فقد غلب ولا عبرة في المغلوب بمقابلة الغالب فان امور الشرع دبنية على الاعم الاغلب كذا في الولوالجية * وفي مناقب الكردري قال ابن المبارك وقد سئل متى يحل للرجل أن يفتي ويلى القضاء قال اذا كان بصيرا بالحديث والرأى عارفا بقول ابي حنيفة حافظه وهذا محمول على احدي الروايتين عن اصحابنا وقبل استقرار المذهب اما بعد التقرر فلا حاجة اليه لانه يمكنه التقليد انتهى هذا آخر كلام البحر (اقول) ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من عدم الانتظام ولهذا اعترضه محبيه الخير الرغلي بان قوله يجب علينا الاتناء بقول الامام وان لم نعلم من اين قال مضاد لقول الامام لا يحل لاحدان يفتي بقولنا حتى يعلم من اين قلنا اذ هو صريح في عدم جواز الاتناء لغير اهل الاجتهاد فكيف يستدل به على وجوبه فنقول ما يصدر من غير الاهل ليس بافتاء حقيقة وانما هو حكاية عن المجتهد انه قائل بكذا وباعتبار هذا الملحظ تجوز حكاية قول غير الامام فكيف يجب علينا الاتناء بقول الامام وان افتي المشايخ بخلافه ونحن انما نحكي فتواهم لا غير فليتأمل انتهى (وتوضيحه) ان المشايخ اطاعوا على دليل الامام وعرفوا من اين قال واطلعوا على دليل اصحابه فيرجعون دليل اصحابه على دليله فيفتون به ولا يظن بهم انهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدليله فاننا نراهم قد شخنوا كتبهم نصب الادلة ثم يقولون الفتوى على قول ابي يوسف مثلا وحيث لم نكن نحن اهلا للنظر في الدليل ولم نصل الى رتبهم في حصول شرائط التفريع والتأصيل فعلينا حكاية ما يقولونه لانهم هم اتباع المذهب الذين نصبوا انفسهم لتقريره وتحريره باجتهدهم (وانظر) الى ما قدمناه من قول العلامة قاسم ان المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا الى ان قال فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما لو اقتوا في حياتهم (وفي) فتاوى العلامة ابن السليبي ليس للقاضي ولا للمفتي العدول عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشايخ بان الفتوى على قول غيره فليس للقاضي ان يحكم بقول غير ابي حنيفة في مسألة لم يرجع فيها قول غيره ورجحوا فيها دليل ابي حنيفة على دليله فان حكم فيها فحكمه غير ماض ليس له غير الانتقاض انتهى (ثم اعلم) ان قول الامام لا يحل لاحدان يفتي بقولنا الخ يحتمل معنيين (احدهما) ان يكون المراد به ما هو المتبادر منه وهو انه اذا ثبت عنده مذهب امامه في حكم كوجوب الوتر مثلا لا يحل لمان يفتي بذلك حتى يعلم دليل امامه ولا شك انه على هذا الخاص

بالمفتي المجتهد دون المقلد المحض فان التقليد هو الاخذ بقول الغير بغير معرفة دليله قالوا فخرج اخذه مع معرفة دليله فانه ليس بتقليد لانه اخذ من الدليل لا من المجتهد بل قيل ان اخذه مع معرفة دليله نتيجة الاجتهاد لان معرفة الدليل اعم تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض وهي متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد اما مجرد معرفة ان المجتهد الفلاني اخذ الحكم الفلاني من الدليل الفلاني فالقائده فيها فلا بد ان يكون المراد من وجوب معرفة الدليل على المفتي ان يعرف حاله حتى يسمح له تقليده في ذلك مع الجزم بدوافئه غيره به وهذا لا يتأتى الا في المفتي المجتهد في المذهب وهو المفتي حقيقه اما غيره فهو ناقل (لكن) كون المراد هذا بعيد لان هذا المفتي حيث لم يكن وسئل الى رتبة الاجتهاد المطابق يلزمه التقليد لمن وصل اليها ولا يلزمه معرفة دليل امامه الاعلى قول قال في التحرير (مسألة) غير المجتهد المطابق يلزمه التقليد وان كان مجتهدا في بعض مسائل الفقه او بعض العلوم كالقراءات على القول بتجزى الاجتهاد وهو الحق فيقلد غيره فيما لا يقدر عليه وقيل في العالم اما يلزمه التقليد بشرط تبين صحة مستند المجتهد والا لم يجزله تقليده انتهى والاول قول الجمهور والثاني قول بعض المعتزلة كما ذكره شارحه فقوله يلزمه التقليد مع ما قدمناه من تعريف التقليد يدل على ان معرفة الدليل للمجتهد انطلق فقط وانه لا يلزم غيره ولو كان ذلك الغير مجتهدا في المذهب لكن نقل الشارح عن الزركشي من الشافعية ان اطلاق الحاقه بالعامي الاصح فيه نظر لاسيما في اتباع المذاهب المتبعين فانهم لم ينصبوا انفسهم نصبة المقلدين ولا شك في الحاقهم بالمجتهدين اذ لا يقلد مجتهدا ولا يمكن ان يكون واسطة بينهما لانه ايسر اناسوي حالتين قال ابن المنير والمختار انهم مجتهدون ملتزمون ان لا يحدثوا مذهباً اما كونهم مجتهدين فلا ان الاوصاف قائمة بهم واما كونهم ملتزمين ان لا يحدثوا مذهباً فلا ان احداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين فتمتذروا الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد امام في قاعدة فاذا ظهر له صحة مذهب غير امامه في واقعة لم يجزله ان يقلد امامه لكن وقوع ذلك مستبعد كما مال نظر من قبله انتهى * (الثاني من الاحتمالين ان يكون المراد الافتاء بقول الامام تحريرها واستنباطها من اصوله (قال) في التحرير وشرحه (مسألة) افتاء غير المجتهد * وما استبعده غير بعيد كما افاده في شرح التحرير فانه واقع في مثل اصحاب الامام الاعظم فانهم خالفوه في بعض الاصول وفي فروع كثيرة جدا اه منه

بمذهب مجتهد تخريجا على اصوله لا نقل عينه ان كان مطلعا على مبانيه اى مأخذا احكام المجتهد اهلا للنظر فيها قادرا على التفريع على قواعده متمكنا من الفرق والجمع والمناظرة في ذلك بان يكون له ملكة الاقدار على استنباط احكام الفروع المتجددة التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الاصول التي مهدها صاحب المذهب وهذا المسمى بالمجتهد في المذهب جاز * * * والا يكن كذلك لا يجوز * وفي شرح البديع للهندي وهو المختار عند كثير من المحققين من اصحابنا وغيرهم فانه نقل عن ابي يوسف وفر وغيرهما من ائمتنا انهم قالوا لا يحل لأحد ان يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا وعبرة بمضهم من حفظ الاقوال ولم يعرف الجمع فلا يحل له ان يفتي فيما اختلفوا فيه وقيل جاز بشرط عدم مجتهد واستقر به العلامة وقيل يجوز مطلقا اى سواء كان مطلعا على المأخذ ام لا لعدم المجتهد ام لا وهو مختار صاحب البديع وكثير من العلماء لانه ناقل فلا فرق فيه بين العالم وغيره وواجب بانفليس الخلاف في النقل بل في التخريج لان النقل لمن مذهب المجتهد يقبل بشرائط الراوى من العدالة وغيرها اتفاقا انتهى ملخصا (اقول) ويظهر بما ذكره الهندي ان هذا غير خاص باقوال الامام بل اقوال اصحابه كذلك وان المراد بالمجتهد في المذهب هم اهل الطبقة الثالثة من الطبقات السبع المارة وان الطبقة الثانية وهم اصحاب الامام اهل اجتهاد مطلق الا انهم قلده في اغلب اصوله وقواعده بناء على ان المجتهد له ان يقلد آخرو فيه عن ابي حنيفة روايتان ويؤيد الجواز مسئلة ابي يوسف للماصلى الجمعة فاخبروه بوجود فارة في حوض الحمام فقال نقلا اهل المدينة وعن محمد يقلد اعلم منه اوعلى * * * انه وافق اجتهادهم فيها اجتهاده وحيث نقل مثل هذا عن بعض الائمة الشافعية كالقنالى والشيخ ابي على والقاضى حسين انهم كانوا يقولون لستنا مقلدين للشافعى بل وافق رأينا رأيه يقال مثله في اصحاب ابي حنيفة مثل ابي يوسف ومحمد بالاولى وقد خالفوه في كثير من الفروع ومع هذا لم تخرج اقوالهم عن المذهب كما مر تقريره * * * (فقد) تحرر مما ذكرناه ان قول الامام واصحابه لا يحل لاحد

* * * قوله جاز جواب الشرط في قوله ان كان مطلعا الخ منه

* * * قوله اوعلى معطوف على قوله على ان المجتهد

* * * ثم رأيت بخط من اثق به مانصه قال ابن الملقن في طبقات الشافعية فائدة قال ابن برهان في الاوسط اختلف اصحابنا واصحاب ابي حنيفة في المزنى وابن سريج وابي يوسف ومحمد بن الحسن فقيل مجتهدون مطلقا وقيل في المذهبين وقال امام الحرمين ارى كل اختيار المزنى تخريجا فانه لا يخالف اصول الشافعى لا كابى يوسف ومحمد

ان يفتى بقولنا حتى يعلم من اين قلنا محمول على فتوى المجتهد في المذهب بطريق الاستنباط والتخريج كما علمت من كلام التحرير وشرح البديع والظاهر اشتراك اهل الطبقة الثالثة والرابعة والخامسة في ذلك وان من عداهم يكتبون بالنقل وان علينا اتباع ما نقلوه لنا عنهم من استنباطاتهم الغير المنصوصة عن المتقدمين ومن ترجماتهم ولو كانت لغير قول الامام كما قررناه في صدر هذا البحث لانهم لم يرجعوا ما رجعوه جزافا وانما رجعوا به اطلاعهم على المأخذ كما شهدت مصنفاتهم بذلك خلافا لما قاله في البحر (تنبيهه) كلام البحر صريح في ان المحقق ابن السهام من اهل الترجيح حيث قل عنه انه اهل للنظر في الدليل وح قلنا اتباعه فيما يحققه ويرجعه من الروايات والاقوال ما لم يخرج عن المذهب فان له اختيارات خالف فيها المذهب فلا يتابع عليها كما قاله تليذه العلامة قاسم وكيف لا يكون اهلا لذلك وقد قل فيه بعض اقربائه وهو البرهان الانبساطي لوطبقت حجج الدين ما كان في بلدنا من يقوم بها غيره اه (قلت) بل قد صرح العلامة المحقق شيخ الاسلام على المقدسي في شرحه على نظم الكنز في باب نكاح الرقيق بان ابن الهمام بلغ رتبة الاجتهاد * وكذلك نفس العلامة قاسم من اهل تلك الكتيبة فانه قل في اول رسالته المسماة رفع الاشتباه عن مسألة المياه لما منع علماؤنا رضي الله تعالى عنهم من كان له اهلية النظر من محض تقليدهم على ما رواه الشيخ الامام العالم العلامة ابو اسحق ابراهيم بن يوسف قال حدثنا ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لا يحمل لاحد ان يفتى بقولنا ما لم يعرف من اين قلناه تبعت (١) ما أخذهم وحصلت منها بحمد الله تعالى على الكثير ولم اقع بتقليدهما في صحف كثير من المصنفين الخ . وقل في رسالة اخرى واني ولله الحمد لا قول كما قال الطحاوي لابن حريوية لا يقلد الاعصبي او غيبي انتهى ويؤخذ من قول صاحب البحر يجب علينا الاتناء بقول الامام الخ انه نفسه ليس من اهل النظر في الدليل فاذا صحح قولنا مخالفاً تصحيح غيره لا يعتبر فضلا عن الاستنباط والتخريج على القواعد خلافا لما ذكره البيهقي عند قول صاحب البحر في كتابه الاشباه النوع الاول معرفة القواعد التي يرد اليها وفرعوا الاحكام عليها وهي اصول الفقه في الحقيقة وبها يرتقى الفقيه الى درجة الاجتهاد ولو في الفتوى واكثر فروعها ظفرت به الخ فقال البيهقي بعد ان عرف المجتهد في المذهب بما قدمناه عنه وفي هذا اشارة الى ان المؤلف قد بلغ هذه المرتبة في الفتوى فانها مخالفاً لما صاحبها قل الرافي في باب الوضوء فقررات المازني لاتمد من المذهب اذ لم يخرجها على اصل الشافعي انتهى منه

وزيادة وهو في الحقيقة قدم من الله تعالى عليه بالاطلاع على خبايا الزوايا وكان من جملة الحفاظ المطلعين انتهى اذ لا يخفى ان ظفره باكثر فروع هذا النوع لا يلزم منه ان يكون له اهلية النظر في الادلة التي دل كلامه في البحر على انها لم تحصل له وعلى انها شرط للاجتهاد في المذهب فتأمل

ثم اذا لم توجد الرواية * عن علمائنا ذوي الدراية
واختلف الذين قد تأخروا * يرجح الذي عليه الاكثر
مثل الطحاوي وابي حفص الكبير * وابوي جعفر والبيث الشهير
وحيث لم توجد لهؤلاء * مقالة واحتجج للافتاء
فلي نظر المفتي بمجد واجتهاد * وليخش بطش ربه يوم المعاد
فليس يجسر على الاحكام * سوى شقي خاسر المرام

قال في آخر الحاوي التمدسي ومتى لم يوجد في المسئلة عن ابي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول ابي يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالاكبر هكذا الى آخر من كان من كبار الاصحاب واذا لم يوجد في الحادثة عن واحد منهم جواب ظاهر وتكلم فيه المشايخ المتأخرون قولاً واحداً يؤخذ به فان اختلفوا يؤخذ بقول الاكثرين مما اعتمد عليه الكبار المعروفون كأبي حفص وابي جعفر وابي الليث والطحاوي وغيرهم فيعتمد عليه وان لم يوجد منهم جواب البتة نصاً ينظر المفتي فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد ليجد فيها ما يقرب الى الخروج عن العهدة ولا يتكلم فيها جزافاً لمنصبه وحرمة وليخش الله تعالى ويراقبه فانه امر عظيم لا يتجاسر عليه الاكل جاهل شقي انتهى (وفي) الخانية وان كانت المسئلة في غير ظاهر الرواية ان كانت توافق اصول اصحابنا يعمل بها فان لم يجد لها رواية عن اصحابنا واتفق فيها المتأخرون على شيء يعمل به وان اختلفوا يجتهد ويفتي بما هو صواب عنده وان كان المفتي مقلداً غير مجتهد يأخذ بقول من هو اقله الناس عنده ويضيف الجواب اليه فان كان افقه الناس عنده في مصر آخر يرجع اليه بالكتاب ويكتب بالجواب ولا يجازف خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتعريم الحلال وضده انتهى (قلت) وقوله وان كان المفتي مقلداً غير مجتهد الخ يفيد ان المقلد المحض ليس له ان يفتي فيما لم يجد فيه نصاً عن احد ويؤيده ما في البحر عن التاتر خانية وان اختلف المتأخرون اخذ بقول واحد فلو لم يجد من المتأخرين يجتهد برأيه اذا كان يعرف وجوه الفقه ويشاور اهله انتهى فقوله اذا كان يعرف الخ دليل على ان من لم يعرف ذلك بل قرأ كتاباً او اكثر وفهمه

وصار له اهلية المراجعة والوقوف على موضع الحادثة من كتاب مشهور معتمد اذا لم يجد تلك الحادثة في كتاب ليس له ان يفتى فيها برأيه بل عليه ان يقول لا ادري كما قال من هو أجل منه قدرا من مجتهدى الصحابة ومن بعدهم بل من ايد بالوحي صلى الله تعالى عليه وسلم والغالب ان عدم وجدانه النص لقلة اطلاعه او عدم معرفته بموضع المسئلة المذكورة فيه اذ قل ما تقع حادثة الا ولها ذكر في كتب المذهب اما بعينها او بذكر قاعدة كلية تشملها ولا يكتفى بوجود نظيرها بما يقاربا فانه لا يأمن ان يكون بين حادثته وما وجده فرق لا يصل اليه فهمه فكم من مسئلة فرقا بينها وبين نظيرتها حتى ألقوا كتب الفروق لذلك ولو وكل الاصرالى افهامنا لم ندر كالفروق بينهما بل قال العلامة ابن نجيم في الفوائد الزينية لا يحل الافتاء من القواعد والضوابط وانما على المفتى حكاية النقل الصريح كما صرحوا به انتهى وقال ايضا ان المقرر في الاربعة المذاهب ان قواعد الفقه الاكثرية لا كلية انتهى نقله البيهقي فلي من لم يجد نقلا صريحا ان يتوقف في الجواب او يسأل من هو أعلم منه ولو في بلدة اخرى كما يعلم مما نقلناه عن الحسانية وفي الظهيرية وان لم يكن من اهل الاجتهاد لا يحل له ان يفتى الا بطريق الحكاية فيمكن ما يحفظ من اقوال الفقهاء انتهى نعم قد توجد حوادث عرفية غير مخالفة للنصوص الشرعية فيفتى المفتى بها كما سنذكره آخر المنظومة

وههنا ضوابط محرره • غدت لدى اهل الهى مقرره

في كل ابواب العبادات رجع • قول الامام مطلقا ما لم تصح

عنه رواية بها الغير اخذ • مثل تيم لمن تمرا نبذ

وكل فرع بالقضا تعلقا • قول ابى يوسف فيه ينتق

وفي مسائل ذوى الارحام قد • اقتوا بما يقوله محمد

ورجعوا استمسانهم على الفياس • الامسائل وما فيها التباس

وظاهر المروى ليس يعدل • عنه الى خلافه اذ ينقل

لا ينبغي العدول عن درايه • اذا آتى بوقفا روايه

وكل قول جاء ينفى الكفرا • عن مسلم ولو ضعيفا اخرى

وكل ما رجع عنه المجتهد • صار كمنسوخ فغيره اعتمد

وكل قول في المتون اثبتا • فذاك ترجيح له ضمنا اتى

فرجعت على الشروح والشروح • على الفتاوى القدم من ذات رجوح

ما لم يكن سواء لفظا صححا • فالارجح الذى به قد صرحا

جمعت في هذه الابيات قواعد ذكرها مفرقة في الكتب وجملوها علامة على المرجح من الاقوال (الاولى) ما في شرح المنية للبرهان ابراهيم الحلبي من فصل

التيم حيث قال فله در الامام الاعظم ما ادق نظره وما اشد فكره ولا مهابه
 جعل العلماء الفتوى على قوله في العبادات مطلقا وهو الواقع بالاستقراء
 ما لم يكن عنه رواية كقول المخالف كما في طهارة الماء المستعمل والتيم فقط
 عند عدم غير نبيذ التمر (الثانية) ما في البحر قيل فصل الحبس قال وفي القنية
 من باب الملقى الفتوى على قول ابي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته وكذا
 في البزازية من القضاء انتهى اى لحصول زيادة العلم له بتجربته ولهذا رجح ابو حنيفة
 عن القول بان الصدقة افضل من حج التطوع لما حج وعرف وشقته زاد
 في شرح البيهقي على الاشياء ان الفتوى على قول ابي يوسف ايضا في الشهادات
 قلت لكن هي من توابع القضاء (و) في البحر من كتاب الدعوى لو سكت
 المدعى عليه ولم يجب ينزل منكرهما عندهما ابا يوسف فيحبس الى ان يجيب
 كما قال الامام السرخسي والفتوى على قول ابي يوسف فيما يتعلق بالقضاء كافي القنية
 والبزازية فلذا اقتيدت بانه يجبس الى ان يجيب (الثالثة) ما في متن الملقى وغيره في مسألة
 القسمة على ذوى الارحام ويقول محمد بن قيس قال في سكب الانهر اى في جميع توربث
 ذوى الارحام وهو اشهر الروايتين عن الامام ابي حنيفة وبه يفتى كذا قاله الشيخ
 سراج الدين في شرح فرائضه وقال في الكافي وقول محمد اشهر الروايتين عن ابي حنيفة
 في جميع ذوى الارحام وعليه الفتوى (الرابعة) ما في عامة الكتب من انه
 اذا كان في مسألة قياس واستحسان ترجيح الاستحسان على القياس الا في مسائل
 وهي احدى عشرة مسألة على ما في اجناس الناطقي وذكرها العلامة ابن نجيم
 في شرحه على المنار ثم ذكر ان نجم الدين النسفي اوصلها الى اثنتين وعشرين
 وذكر قبله عن التلويح ان الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك
 العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل
 بالمرجوح (الخامسة) ما في قضاء البحر من ان ما خرج عن ظاهر الرواية
 فهو مرجوع عنه والمرجوع عنه لم يبق قولاً للمجتهد كما ذكره انتهى
 وقدمنا عن انتم الوسائل ان القاضى المقلد لا يجوز له ان يحكم الاباء وظاهر
 المذهب لابل الرواية الشاذة الا ان ينصوا على ان الفتوى عليها انتهى وفي قضاء
 الفوائت من البحر ان المسئلة اذا لم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية اخرى تعين المصير
 اليها انتهى (السادسة) ما في شرح المنية في بحث تعديل الاركان بعد ما ذكر
 اختلاف الرواية عن الامام في الطمانينة هل هي سنة او واجبة وكذا القومة والجماسة
 قال وانت علمت ان مقتضى الدليل الوجوب كما قاله الشيخ كمال الدين ولا ينبغي ان يعدل

عن الدراية اذا وافقتها رواية انتهى والدراية بالدال المهملة تستعمل بمعنى الدليل
 كافي المستصفي ويؤيده ما في آخر الحاوي القدسي اذا اختلفت الروايات عن ابي حنيفة
 في مسألة فالاولى بالاخذ اقواها حجة (السابعة) ما في البحر من باب المرتد نقلا
 عن الفتاوى الصغرى الكثر شئ عظيم فلا جعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية انه لا يكفر
 انتهى ثم قال والذي تحرر انه لا يفتى بكفر مسلم امكن حل كلامه على محل حسن او كان في كفره
 اختلاف ولورواية ضعيفة (الثامنة) ما في البحر مما قدمناه قريبا من ان المرجوع
 عنه لم يبق مذهباً للمجتهد وح فيجب طلب القول الذي رجح اليد والعمل به لان
 الاول صار بمنزلة الحكم المنسوخ وفي البحر ايضا عن التوشيح ان ما رجح عنه
 المجتهد لا يجوز الاخذ به انتهى (و) ذكر في شرح التحرير ان علم المتأخر فهو
 مذهبه ويكون الاول منسوخا والا حكي عنه القولان من غير ان يحكم
 على احدهما بالرجوع (التاسعة) ما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه ان ما في المتون
 مصحح تصحيحا التزاميا والتصحيح الصريح مقدم على التصحيح الاتزامي قات
 حاصله ان اصحاب المتون التزموا وضع القول الصحيح فيكون ما في غيرها مقابل
 الصحيح مالم يصرح بتصحيحه فيقدم عليها لانه تصحيح صريح فيقدم على الصحيح
 الاتزامي وفي شهادات الخيرية في جواب سؤال المذهب الصحيح المقتى به الذي
 مشتهر عليه اصحاب المتون الموضوعات لنقل الصحيح من المذهب الذي هو ظاهر
 الرواية ان شهادة الاعمى لا تصح ثم قال وحيث علم ان القول هو الذي تواردت
 عليه المتون فهو المعتبر المأمور به اذ سرحوا بانه اذا تعارض ما في المتون والفتاوى
 فالعتمد ما في المتون وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى انتهى وفي فصل
 الحبس من البحر والعمل على ما في المتون لانه اذا تعارض ما في المتون والفتاوى
 فالعتمد ما في المتون كافي انفع الوسائل وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى
 انتهى اى لما صرح به في انفع الوسائل ايضا في مسألة قسمة الوقف حيث قال
 لا يفتى بنقول الفتاوى بل نقول الفتاوى انما يستأنس بها اذا لم يوجد ما يعارضها
 من كتب الاصول ونقل المذهب امامع وجود غيرها لا يلتفت اليها خصوصا
 اذا لم يكن نص فيها على الفتوى اهـ (و) رأيت في بعض كتب المتأخرين نقلا
 عن اوضح الاستدلال على ابطال الاستبدال لقاضى القضاة شمس الدين الحريرى
 احد شراح الهداية ان صدر الدين سليمان قال ان هذه الفتاوى هى اختيارات
 المشايخ فلا تعارض كتب المذهب قل وكذا كان يقول غيره من مشايخنا وبه
 افول انتهى (ثم) لا يخفى ان المراد بالمتون المتون المعتبرة كالبداية ومختصر

القدورى والمختار والنقاية والوقاية والكذب والملتقى فانها الموضوعة لنقل المذهب
بما هو ظاهر الرواية بخلاف متن الفرر لمنلا خسرو وممن التوير للقرتاشى الغزى
فان فيهما كثيرا من مسائل الفتاوى

وسابق الاقوال فى الخانيه . وملتقى الابجر ذومنيه
وفى سواهما اعتمد ما اخروا * دليله لانه المحرر
كما هو العادة فى الهدايه * ونحوها لراجع الدراره
كذا اذا ما واحدا قد عللوا * له وتعليل سواء اهملوا

اى ان اول الاقوال الواقعة فى فتاوى الامام قاضى خان له منبىة على غيره فى الرجحان
لانه قال فى اول الفتاوى وفيما كثرت فيه الاقوال من المتأخرين اختصرت
على قول او قولين وقدمت ما هو الاظهر وافتتحت بما هو الاشهر اجابة للطالبين
وتيسيرا على الراغبين انتهى وكذا صاحب ملتقى الابجر التزم تقديم القول
المعتمد وما عداها من الكتب التى تذكر فيها الاقوال بادلتها كالهدياه وشروحها
وشروح الكنز وكافى النسقى والبدايع وغيرها من الكتب المبسوطه فقد جرت
العاده فيها عند حكاية الاقوال انهم يؤخرون قول الامام ثم يذكرون دليل
كل قول ثم يذكرون دليل الامام متضمنا للجواب عما استدبل به غيره وهذا
ترجيحه الا ان ينصوا على ترجيح غيره (قال) شيخ الاسلام العلامة ابن الشلبى
فى فتاواه الاصل ان العمل على قول ابى حنيفه ولذا ترجح المشايخ دليله
فى الاغلب على دليل من خالفه من اصحابه ويحييون عما استدبل به مخالفه وهذا
امارة العمل بقوله وان لم يصرحوا بالفتوى عليه اذ الترجيح كصرىح التامعج
انتهى وفى آخر المستصفى للامام النسقى اذا ذكر فى المسئلة ثلاثة اقوال فالراجع
هو الاول والاخير لا الوسط انتهى (قلت) ويذنبى تقيده بما اذا لم تعلم عادة
صاحب ذلك الكتاب ولم يذكر الادلة اما اذا علمت كما مر عن الخانيه والملتقى
فتنبع واما اذا ذكرت الادلة فالمرجح الاخير كما قلنا (وكذا) لو ذكروا قولين مثلا
وعالوا لاحدهما كان ترجيحه على غير المعال كما افاده الخير الرملى فى كتاب
الغصب من فتاواه الخير يذونظيره ما فى التحرير وشرحه فى فصل الترجيح فى المتعارضين
ان الحكم الذى تعرض فيه للعلة يترجح على الحكم الذى لم يتعرض فيه لها لان
ذكر علة يدل على الاهتمام به والحث عليه انتهى

وبحيثما وجدت قولين وقد * صحح واحد فذلك المعتمد
بنحو ذا الفتوى عليه الاشبه . والاظهر المختار ذا والاوجه

او الصحيح والاصح أكد * منه وقيل عكسه المؤكد

كذا به يفتى عليه الفتوى * وذان من جميع تلك اقوى

قال في آخر الفتاوى الخيرية وفي اول المضمرة اما العلامات للافتاء فقوله
وعليه الفتوى وبه يفتى وبه تأخذ وعليه الاعتماد وعليه عمل اليوم وعليه
عمل الامة وهو الصحيح وهو الاصح وهو الاظهر وهو المختار في زماننا
وقوى مشايخنا وهو الاشبه وهو الاوجه وغيرها من الالفاظ المذكورة في متن
هذا الكتاب في محلها في حاشية البزدوى انتهى وبه من هذه الالفاظ أكد من بعض
لفظ الفتوى أكد من لفظ الصحيح والاصح والاشبه وغيرها وافظ به يفتى
أكد من لفظ الفتوى عليه والاصح أكد من الصحيح والاحوط أكد من الاحتياط
انتهى (اكن) في شرح المنية في بحث مس المصحف واندى اخذناه من المشايخ
انه اذا تعارض امامان معتبران في الصحيح فقال احدهما الصحيح كذا وقال الآخر
الاصح كذا فالأخذ بقول من قال الصحيح اولى من الاخذ بقول من قال الاصح
لان الصحيح مقابله الفاسد والاصح مقابله الصحيح فقد وافق من قال الاصح
قائله صحيح على انه صحيح واما من قال الصحيح فعنده ذلك الحكم الآخر فاسد
فالاخذ بما اتفقا على انه صحيح اولى من الاخذ بما هو عند احدهما فاسد انتهى
(وذكر) العلامة ابن عبد الرزاق في شرحه على الدر المختار ان المشهور
عند الجمهور ان الاصح أكد من الصحيح (وفي) شرح البيهقي قال في الطراز المذهب
ناظرا عن حاشية البزدوى قوله هو الصحيح يقتضى ان يكون غيره غير صحيح ولفظ
الاصح يقتضى ان يكون غيره صحيحا اقول ينبغي ان يقيد ذلك بالغالب لانا وجدنا
مقابل الاصح الرواية الشاذة كما في شرح المجمع انتهى (وفي) الدر المختار بهد نقله
حاصل ما صرتم رأيتم في رسالة آداب المفتين اذا ذيلت رواية في كتاب معتد
بالاصح او الاولى او الارق ونحوها فله ان يفتى بها وبمخالفتها ايضا ايا شاء واذا
ذيلت بالصحيح او المأخوذ به اوبه يفتى او عليه الفتوى لم يفت بمخالفتها الا اذا
كان في الهداية مثلا هو الصحيح وفي الكافي بمخالفه هو الصحيح فيخير فيختار الاقوى
عنده ولا يلق والاصح انتهى فليحفظ انتهى (قلت) وحاصل هذا كله انه اذا
صحح كل من الروايتين بلفظ واحد كأن ذكر في كل واحدة منهما هو الصحيح
او الاصح اوبه يفتى بخير المفتي * واذا اختلف اللفظ فان كان احدهما لفظ الفتوى
فهو اولى لانه لا يفتى الا بما هو صحيح وليس كل صحيح يفتى به لان الصحيح في نفسه
قد لا يفتى به لكون غيره اوفق لتغير الزمان وللضرورة ونحو ذلك فافيه لفظ

الفتوى يتضمن شيئين احدهما الاذن بالفتوى به والآخر صحته لان الافتاء به تصحيح له بخلاف ما فيه لفظ الصحيح او الاصح مثلا وان كان لفظ الفتوى في كل منهما فان كان احدهما يفيد الحصر مثل به يفتى او عليه الفتوى فهو الاولى ومثله بل اولى لفظ عليه عمل الامة لانه يفيد الاجماع وان لم يكن لفظ الفتوى في واحد منهما فان كان احدهما بلفظ الاصح والآخر بلفظ الصحيح فعلى الخلاف السابق لكن هذا فيما اذا كان التصحيحان في كتابين اما لو كانا في كتاب واحد من امام واحد فلا يتأتى الخلاف في تقديم الاصح على الصحيح لان اشعار الصحيح بان مقابله فاسد لا يتأتى فيه بمد التصريح بان مقابله اصح الا اذا كان في المسئلة قول ثالث يكون هو الفاسد وكذا لو ذكر تصحيحين عن امامين ثم قال ان هذا التصحيح اثنان اصح من الاول مثلا فانه لاشك ان مراده ترجيح ما عبر عنه بكونه اصح ويقع ذلك كثيرا في تصحيح العلامة قاسم وان كان كل منهما بلفظ الاصح او الصحيح فلا شبهة في انه يتخير بينهما اذا كان الامامان المصححان في رتبة واحدة اما لو كان احدهما اعلم فانه يختار تصحيحه كالمو كان احدهما في الخانية والآخر في البرازية مثالان تصحيح قاضى خان اقوى فقد قال العلامة قاسم ان قاضى خان من احق من يعتمد على تصحيحه وكذا يتخير اذا صرح بتصحيح احدهما فقط بلفظ الاصح او الاحوط او الاولى او الارفق وسكت عن تصحيح الاخرى فان هذا اللفظ يفيد صحة الاخرى لكن الاولى الاخذ بما صرح بانها الاصح لزيادة صحتها وكذا لو صرح في احدهما بالاصح وفي الاخرى بالصحيح فان الاولى الاخذ بالاصح

وان تجدد تصحيح قولين ورد * فاختر لما شئت فكل ممتد
الا اذا كانا صحيحين واصح * او قيل ذابفتى به فقد رجح
او كان في المتون او قول الامام * او ظاهر المروى او جل العظام
قال به او كان الاستحسانا . اوزاد للاوقاف نفعا بانا
او كان ذا اوفق للزمان . او كان ذا اوضح في البرهان
هذا اذا تعارض التصحيح . اولم يكن اصلا به تصريح
فتأخذ الذى له مرجح * مما علمته فهذا الاوضح

لما ذكرت علامات التصحيح لقول من الاقوال وان بعض الفاظ التصحيح آكد من بعض وهذا انما تظهر ثمرته عند التعارض بان كان التصحيح لقولين فصلت ذلك تفصيلا حسنا لم اسبق اليه اخذا مما مهدته قبل هذا وذلك ان قولهم اذا كان في المسئلة قولان مصححان فالمتقى بالخيار ليس على اطلاق قبل ذلك اذا لم يكن

لاحدهما مرجح قبل التصحيح او بعده (الاول) من المرجحات ما اذا كان
 تصحيح احدهما بلفظ الصحيح والآخر بلفظ الاصح وتقدم الكلام فيه وان المشهور
 ترجيح الاصح على الصحيح (الثاني) ما اذا كان احدهما بلفظ الفتوى والآخر
 بغيره كما تقدم بيانه (الثالث) ما اذا كان احدا القولين الصحيحين في المتن والآخر
 في غيرها لانه عند عدم التصحيح لا أحد القولين يقدم ما في المتن لانها الموضوعه
 لنقل المذهب كما مر فكذا اذا تعارض التصحيحان ولذا قال في البحر في باب قضاء
 الفوائت فقد اختلف التصحيح والفتوى والعمل بما وافق المتن اولى (الرابع)
 ما اذا كان احدهما قول الامام الاعظم والآخر قول بعض اصحابه لانه عند
 عدم الترجيح لا أحدهما يقدم قول الامام كما مر بيانه فكذا بعده (الخامس)
 ما اذا كان احدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر قال في البحر من كتاب الرضاع
 الفتوى اذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية وفيه من باب المصرف اذا
 اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليه (السادس)
 ما اذا كان احدا القولين الصحيحين قال به جل المشايخ العظام في شرح الديري
 على الاشياء ان المقرر عن المشايخ انه متى اختلفت في المسئلة فالعبرة بما قاله الاكثر
 انتهى وقدمنا نحوه عن الحاوي القدسي (السابع) ما اذا كان احدهما الاستحسان
 والآخر القياس لما قدمناه من ان الارجح الاستحسان الا في مسائل (الثامن) ما اذا
 كان احدهما انفع للوقف لما صرحوا به في الحاوي القدسي ونفيه من انه يفتى
 بما هو انفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه (التاسع) ما اذا كان احدهما اوفق
 لاهل الزمان فان ما كان اوفق لعرفهم او اسهل عليهم فهو اولى بالاعتماد عليه
 ولذا افتوا بقول الامامين في مسئلة تزكية الشهود وعدم القضاء بظاهر العدالة
 لتغير احوال الزمان فان الامام كان في القرن الذي شهدته رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم بالخيرية بخلاف عصرهما فانه قد فتى فيه الكذب فلا بد فيه
 من التزكية وكذا عدلوا عن قول اثنتا الثلاثة في عدم جواز الاستنجار على التعليم
 ونحوه لتغير الزمان ووجود الضرورة الى القول بجوازه كما مر بيانه (العاشر) ما اذا كان
 احدهما دليلا او ضحا واطهر كما تقدم ان الترجيح بقوة الدليل في حيث وجد تصحيحان ورأى
 من كان له اهلية النظر في الدليل ان دليل احدهما اقوى فالعمل به اولى هذا كله اذا تعارض
 التصحيح لان كل واحد من القولين مساو للآخر في الصحة فاذا كان في احدهما
 زيادة قوة من جهة اخرى يكون العمل به اولى من العمل بالآخر وكذا اذا لم يصرح
 بتصحيح واحد من القولين فيقدم ما فيه مرجح من هذه المرجحات ككونه في المتن

او قول الامام اوظاهر الرواية الخ

واعلم بمفهوم روايات اتى * مالم يخالف لصریح ثبتا

اعلم ان المفهوم تسمان * مفهوم موافقة وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق
لمسكوت بمجرد فهم اللغة اى بلا توقف على رأى واجتهاد كدلالة (لاتقل للمامان)
على تحريم الضرب . ومفهوم مخالفة وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم
المنطوق للمسكوت * وهو اقسام * مفهوم الصفة كفى السائمة زكاة * ومفهوم
الشرط نحو (وان كن اولات حل فانفقوا عليهن) ومفهوم الغاية نحو
(حتى تنكح زوجا غيره) ومفهوم العدد نحو (ثمانين جلدة) ومفهوم اللقب
وهو تمليق الحكم بجماد كفى الغنم زكاة * واعتبار القسم الاول من القسمين متفق
عليه . واختلف فى الثانى باقسامه فعند الشافعية معتبر سوى الاخير فيدل على نفي
الزكاة عن العلوقة وعلى انه لانفقة لمبانة غير حامل وعلى الحل اذا نكحت غيره
وعلى نفي الزائد على الثمانين * وعند الحنفية غير معتبر باقسامه فى كلام الشارع فقط
وتعام تحقيقه فى كتب الاصول قال فى شرح التحرير بعد قوله غير معتبر فى كلام
الشارع فقط فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازى فى حاشية الهداية عن شمس
الائمة الكردي ان تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفي الحكم عماده فى خطابات
الشارع فاما فى متفاهم الناس وعرفهم وفى المعاملات والمقليات يدل انتهى وتداوله
المتأخرون وعليه ما فى خزنة الاكل والخانية لوقال مالك على اكثر من مائة
درهم كان اقرارا بالمائة ولا يشكل عليه عدم لزوم شئ فى مالك على اكثر من مائة درهم
ولاقل كالا يخفى على المتأمل انتهى (وفى) حجج الزهر المفهوم معتبر فى الروايات
اتساقا ومنه اقوال العجابة قل وينبغى تقييده بما يدرك بالرأى لاما لم يدرك به انتهى
* اى لان قول العجابه اذا كان لا يدرك بالرأى اى بالاجتهاد له حكم المرفوع
فيكون من كلام الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم والمفهوم فيه غير معتبر فالمراد
بالروايات ما روى فى الكتب عن المجتهدين من العجابه وغيرهم (وفى) النهر ايضا
عند سنن الوضوء مفاهيم الكتب حجة بخلاف اكثر مفاهيم النصوص انتهى
وفى غاية البيان عند قوله وليس على المرأة ان تنقض صفاتها احتراز بالمرأة عن الرجل
وتخصيص الشئ فى الروايات يدل على نفي ماعده بالاتفاق بخلاف النصوص
فان فيها لا يدل على نفي ماعده عندنا (وفى) غاية البيان ايضا فى باب جنائيات
الحج عند قوله واذا صال السبع على المحرم فقتله لاشئ عليه لما روى ان عمر رضى
الله تعالى عنه قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتداءنا على لاهدائه بابتداء نفسه

فعلم به ان المحرم اذا لم يتدنى بقتله بل قتله دفعا لصولته لا يجب عليه شئ والا لم يبق للتعليل فائدة ولا يقال تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفي ما عداه عندكم فكيف تستدلون بقول عمر رضي الله تعالى عنه لانا نقول ذلك في خطابات الشرع اما في الروايات والمعقولات فيدل وتعليل عمر من باب المعقولات انتهى وحاصله ان التعليل الاحكام تارة يكون بالنص الشرعي من آية او حديث وتارة يكون بالمعقول كما هنا والعلل العقلية ليست من كلام الشارع ففهومها معتبر ولهذا تراهم يقولون مقتضى هذه العلة جواز كذا وحرمته فيستدلون بمفهومها (فان قلت) قال في الاشباه من كتاب القضاء لا يجوز الاحتجاج بالمفهوم في كلام الناس في ظاهر المذهب كالادلة واما مفهوم الرواية فحجة كافي غاية البيان من الحجج انتهى فهذا يخالف لما مر من انه غير معتبر في كلام الشارع فقط (قلت) الذي عليه المتأخرون ما قدمناه (وقال) العلامة البيهقي في شرحه والذي في الظهيرية الاحتجاج بالمفهوم لا يجوز وهو ظاهر المذهب عند علماء سارحهم الله تعالى وما ذكره محمد في السير الكبير من جواز الاحتجاج بالمفهوم فذلك خلاف ظاهر الرواية قاله في حواشي الكشف رأيت في الفوائد الظهيرية في باب ما يكره في الصلاة ان الاحتجاج بالمفهوم يجوز ذكره شمس الأئمة السرخسي في السير الكبير وقال بنى محمد مسائل السير على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال الخصاص وبنى عليه مسائل الحيل . وفي المصنف التخصيص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه قلنا التخصيص في الروايات وفي متفاهم الناس وفي المعقولات يدل على نفي ما عداه اه من النكاح * وفي خزائن الروايات القيد في الروايتين في ما عداه وفي السراجية اما في متفاهم الناس من الاخبار فان تخصيص الشئ بالذكر يدل على نفي ما عداه كذا ذكره السرخسي انتهى اقول الظاهر ان العمل على ما في السير كما اختاره الخصاص في الحيل ولم يثر من مخالفه والله تعالى اعلم انتهى كلام البيهقي . اى ان العمل على جواز الاحتجاج بالمفهوم لكن لا مطلقا بل في غير كلام الشارع كما علمت مما قررناه والا فالذى رأته في السير الكبير جواز العمل به حتى في كلام الشارع فانه ذكر في باب آنية المشركين وذبايحهم ان تزوج نساء النصارى من اهل الحرب لا يحرم واستدل عليه بحديث على ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كتب الى مجوس هجر يدعوهم الى الاسلام فن اسلم قبل منه ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية في ان لا يؤكل له ذبيحة ولا ينكح منهم امرأة قال شمس الأئمة السرخسي في شرحه فكانه اى محمدا استدل بتخصيص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

المجوس بذلك على انه لا بأس بتكاح نساء اهل الكتاب فانه بنى هذا الكتاب
على ان المفهوم حجة ويأتي بيان ذلك في موضعه ثم قل بعد اربعة ابواب في باب ما يجب
من طاعة الوالى في قول محمد لوقال منادى الامير من اراد العلف فلينخرج تحت لواء
فلان فهذا بمنزلة النهى اى نهيه عن ان يفارقوا صاحب اللواء بعد خروجهم
معه وقد بينا انه بنى هذا الكتاب على ان المفهوم حجة وظاهر المذهب عندنا
ان المفهوم ليس بحجة مفهوم الصفة ومفهوم الشرط في ذلك سواء ولكنه اعتبر
المقصود الذى يفهمه اكثر الناس في هذا الموضوع لان الغزاة في الغالب لا يقفون
على حقائق العلوم وان اميرهم بهذا اللفظ اتماهى الناس عن الخروج الا تحت لواء
فلان فجعل النهى المعلوم بدلالة كلامه كالمقصود عليه انتهى ومقتضاه ان ظاهر
المذهب ان المفهوم ليس بحجة حتى في كلام الناس لان ما ذكره في هذا الباب من كلام
الامير فهو من كلام الناس لا من كلام الشارع وهذا موافق لما سر عن الاشياء
والظاهر ان القول بكونه حجة في كلامهم قول المتأخرين كما يعلم من عبارة شرح
التحرير السابقة ولعل مستندهم في ذلك ما نقلناه آنفا عن السير الكبير فانه من كتب
ظاهر الرواية الستة بل هو آخرها تصنيفا فالعمل عليه كما قدمناه في النظم
(والحاصل) ان العمل الآن على اعتبار المفهوم في غير كلام الشارع لان التنصيص
على الشيء في كلامه لا يلزم منه ان يكون فائده النفي اعاده لان كلامه معدن البلاغة
فقد يكون مراده غير ذلك كما في قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فان فائدة
التقييد بالحجور كون ذلك هو الغالب في الربائب واما كلام الناس فهو خال عن هذه
المزية فيستدل بكلامهم على المفهوم لانه المتعارف بينهم وقد صرح في شرح السير
الكبير بان الثابت بالعرف كالثابت بالنص وهو قريب من قول الفقهاء
المعروف كالمشروط وح فثبت بالعرف فكان قائله نص عليه فيممل به وكذا
يقال في مفهوم الروايات فان العلماء جرت عادتهم في كتبهم على انهم يذكرون
القيود والشروط ونحوها تنبيها على اخراج ما ليس فيه ذلك القيد ونحوه
وان حكمه مخالف لحكم المنطوق وهذا مما شاع وذاع بينهم بالانكروا لندا لير من صرح
بخلافه نعم ذلك اعطى كاعزاء التهستانى في شرح النقاية الى حدود النهاية ومن غير
الغالب قول الهداية وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ
المتوضى من نومه فان التقييد بالاستيقاظ اتفانى وقع تبركا بلفظ الحديث فان السنة
تشمل المستيقظ وغيره عند الأء كثيرين وقيل انه احترازى لاخراج غير المستيقظ
واليه مال شمس الأئمة الكردرى (وقولى) مالم يخالف لصريح ثبتا اى ان

المفهوم حجة على ماقررناه، اذا لم يخالف صريحاً فان الصريح مقدم على المفهوم كما صرح به الطرسوسى وغيره وذكره الاصوليون فى ترجيح الادلة فان القائلين باعتبار المفهوم فى الادلة الشرعية انما يعتبرونه اذا لم يأت صريح بخلافه فيقدم الصريح ويلغى المفهوم والله تعالى اعلم

والعرف فى الشرع له اعتبار * لذا عليه الحكم قد يدار

قال فى المستصفى العرف والعادة ما استقر فى النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول انتهى وفى شرح التحرير العادة هى الامر المتكرر من غير علاقة عقلية انتهى (وفى) الاشباه والنظائر السادسة العادة محكمة واصلا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) واعلم ان اعتبار العادة والعرف رجوع اليه فى مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا فقالوا ترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة ثم ذكر فى الاشباه اما العادة انما تعتبر اذا لم تردت او غلبت ولذا قالوا فى البيع لو باع بدينار او دينارين فى بلد اختلف فيها القود مع الاختلاف فى المالية والرواج انصرف البيع الى الاغلب قال فى الهداية لانه هو المتعارف فينصرف المطلق اليه اه وفى شرح البيروى عن المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنص اه (ثم اعلم) ان كثيرا من الاحكام التى نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان فى عرفه وزمانه قد تدرت بتغير الزمان بسبب فساد اهل الزمان او عموم الضرورة كما قدمناه من افتاء المتأخرين بجواز الاستئجار على تعليم القرآن وعدم الاكتفاء بظاهر المدالتمع ان ذلك مخالف لما نص عليه ابو حنيفة ومن ذلك تحقق الاكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الامام بناء على ما كان فى عصره ان غير السلطان لا يمكنه الاكراه ثم كثر الفساد فصار يتحقق الاكراه من غيره فقال محمد باعتباره وافق به المتأخرون * ومن ذلك تضمنين السامعى مع مخالفته لقاعدة المذهب من ان الضمان على المباشر دون المتسبب ولكن افتوا بعضهم زجرا لفساد الزمان بل افتوا بقتله زمن الفترة * ومنه تضمنين الاجير المشترك * وقولهم ان الوصى ليس له المضاربة بحال اليتيم فى زماننا * وافتاؤهم بتضمنين العاصب عقار اليتيم والوقف * وعدم اجازته اكثر من سنة فى الدور واكثر من ثلاث سنين فى الاراضى مع مخالفته لاصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة * ودينهم القاضى ان يقضى بعلمه وافتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجه وان اوفاهما الممجل لفساد الزمان * وعدم سماع قوله انه استثنى بعد الخلف بطلاقها الابينة مع انه خلاف ظاهر الرواية وعالوه بفساد الزمان * وعدم تصديقها

بعد الدخول بها بانها لم تقبض ما اشترط لها تعجيله من المهر مع انها منكرة للقبض وقاعدة المذهب ان القول للمنكر لكنها في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه * وكذا قالوا في قوله كل - حل على - حرام يقع به الطلاق للعرف قال مشايخ بلخ وقول محمد لا يقع الا بالنية اجاب به علي عرف ديارهم اما في عرف بلادنا فيريدون به تحريم المنكوحه فيحمل عليه نقله العلامة قاسم ونقل عن مختارات النوازل ان عليه الفتوى لغلبة الاستعمال بالعرف ثم قال تمت ومن الالفاظ المستعملة في هذا في مصرنا الطلاق يلزمى والحرام يلزمى وعلى الطلاق وعلى الحرام اه * وكذا مسألة دعوى الاب عدم تملكه البنات الجهاز فقد بنوها على العرف مع ان القاعدة ان القول للملك في التملك وعدمه * وكذا جعل القول للمرأة في مؤخر صداقهما مع ان القول للمنكر * وكذا قولهم المختار في زماننا قولهما في المزارعة والعاملة والوقف لمكان الضرورة والبلوى * وقول محمد بسقوط الشفعة اذا اخر طلب التملك شهرا دفعا للضرر عن المشتري * ورواية الحسن بان الحرة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غير كفو لا يصح * واقتاؤهم بالنعون طين الشارع للضرورة * وبيع الوفاء والاستصناع والشرب من السقا بلا بيان مقدار ما يشرب * ودخول الحمام بلا بيان مدة المنكث ومقدار ما يصب من الماء * واستقراض احمجين والخبز بلا وزن وغير ذلك مما بنى على العرف وقد ذكر من ذلك في الاشياء مسائل كثيرة (فهذه) كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان اما للضرورة واما للعرف واما لقراءن الاحوال وكل ذلك غير خارج عن المذهب لان صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بما لو حدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها وهذا الذي جرى للمجتهدين في المذهب واهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهرا لرواية بناء على ما كان في زمنه كما مرتصر يحجم به في مسألة كل حل على حرام من ان سجدا بنى ما قاده على عرف زمانه وكذا ما قدمناه في الاستنجار على التعليم (فان قلت) العرف يتغير مرة بعد مرة فلو حدث عرف آخر لم يقع في الزمان السابق فهل يسوغ للفتى مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث (قلت) نعم فان المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة لم يخالفوه الا لحدوث عرف بعد زمن الامام فالمنتمى اتباع عرفه الحادث في الالفاظ العرفية وكذا في الاحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عرف زمانه وتغير عرفه الى عرف آخر اقتداء بهم لكن بعد ان يكون المقتى بمن له رأى ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الاحكام عليه وبين غيره فان المتقدمين شرطوا

في المفتى الاجتهاد وهذا مفقود في زماننا فلا اقل من ان يشترط فيه معرفة المسائل
 بشروطها وقيودها التي كثيرا ما يسهطونها ولا يصرحون بها اعتمادا على فهم المتفقه
 وكذا لا بد له من معرفة عرف زمانه واحوال اهله والتخرج في ذلك على استاذ
 ماهر ولذا قال في آخر منية المفتى لو ان الرجل حفظ جميع كتب اصحابنا لا بد
 ان يتلمذ للفتوى حتى يتهدى اليه لان كثيرا من المسائل يجاب عنه على عادات
 اهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة انتهى * وفي القنية ليس للمفتى وللقاضى
 ان يحكما على ظاهر المذهب ويترك العرف انتهى ونقله منها في خزنة الروايات
 وهذا صريح فيما قلنا من ان المفتى لا يفتى بخلاف عرف اهل زمانه . ويقرب منه
 ما نقله في الاشباه عن البزازية من ان المفتى يفتى بما يقع عنده من المصاحبة وكتبت
 في رد المحتار في باب القسامة فيما لو ادعى الولي على رجل من غير اهل المحلة وشهد
 اثنان منهم عليه لم تقبل عنده وقالوا تقبل الخ نقل السيد المحمدي عن العلامة المقدسي
 انه قال توقفت عن الفتوى بقول الامام ومنعت من اشاعته لما يترتب عليه من الضرر
 العام فان من عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل النفس في المحلات الخالية من غير
 اهلها معتدا على عدم قبول شهادتهم عليه حتى قلت ينبغي الفتوى على قولهما
 لاسيما والاحكام تختلف باختلاف الايام انتهى وقال في فتح القدير في باب ما يوجب
 القضاء والكفارة من كتاب الصوم عند قول الهداية ولو اكل لحمين اسنانه
 لم يفطر وان كان كثيرا يفطر وقال زفر يفطر في الوجهين انتهى ما نصه *
 والتحقيق ان المفتى في الوقايع لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس
 وقد عرف ان الكفارة تقتصر الى كمال الجنابة فينظر الى صاحب الواقعة ان كان بمن
 يعاف طبعه ذلك اخذ بقول ابي يوسف وان كان بمن لا اثر لذلك عنده اخذ
 بقول زفر انتهى (وفي) تصحيح العلامة قاسم * فان قلت قد يحكون اقوالا
 من غير ترجيح وقد يختلفون في التصحيح قلت . يعمل بمثل ما عنوا من اعتبار تغير العرف
 واحوال الناس وما هو الارفق بالناس وما ظهر عليه التعامل وما توى وجهه
 ولا يخلو الوجود من تمييز هذا حقيقة لا ظنا بنفسه ويرجع من لم يميز الى من يميز
 لبرائة ذمته انتهى (فهذا) كله صريح فيما قلناه من العمل بالعرف ما لم يخالف الشريعة
 كالمكس والربا ونحو ذلك فلا بد للمفتى والقاضى بل والمجتهد من معرفة
 احوال الناس وقد قالوا ومن جهل باهل زمانه فهو جاهل وقدمنا انهم قالوا
 يفتى بقول ابي يوسف فيما يتماق بالقضاء لكونه جرب الوقايع وعرف احوال الناس
 * وفي البحر عن مناسقب الامام محمد للكردرى كان محمد يذهب الى الصباغين

ويسأل عن معاملتهم وما يدبرونها فيما بينهم انتهى وقالوا اذا زرع صاحب الارض
ارضه ماهو ادنى مع قدرته على الاعلى ووجب عليه خراج الاعلى قالوا وهذا
يعلم ولايفتى به كيلا يتجرى الظلمة على اخذ اموال الناس * قال في العناية ورد
بانه كيف يجوز الكتمان ولو اخذوا كان في موضعه لكونه واجبا * واجيب باننا
لواقبتنا بذلك لادعى كل ظالم في ارض ليس شأنها ذلك انها قبل هذا كانت
تزرع الزعفران مثلا فيأخذ خراج ذلك وهو ظلم وعدوان انتهى * وكذا قال
في قمع القدير قالوا لايفتى بهذا لما فيه من تسلط الظلمة على اموال المسلمين اذ
يدعى كل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه وعلاجه صعب انتهى
(نقد) ظهر لك ان جود المفتى او القاضى على ظاهر المنقول مع ترك العرف
والقرائن الواضحة والجهل باحوال الناس يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم
خلق كثيرين (ثم اعلم) ان العرف قسمان عام وخاص فالعام يثبت به الحكم العام
ويصلح مخصصا للقياس والاثر بخلاف الخاص فانه يثبت به الحكم الخاص مالم
يخالف القياس او الاثر فانه لا يصلح مخصصا (قل) في الذخيرة في الفصل
الثامن من الاجارات في مسألة مالو دفع الى حائك غزلا لينسجه بالثك ومشايخ
بلخ كنصير بن يحيى ومحمد بن سلمة وغيرهما كانوا يجيزون هذه الاجارة في الثياب
لتعامل اهل بلدهم في الثياب والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الاثر
وتجوز هذه الاجارة في الثياب للتعامل بمعنى تخصيص النص الذي ورد في قفيز
الطحان لان النص ورد في قفيز الطحان لافي الحائك الا ان الحائك نظيره فيكون
واردا فيه دلالة فتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائك وعلمنا بالنص في قفيز
الطحان كان تخصيصا لا تركا اصلا وتخصيص النص بالتعامل جائز الاترى انا
جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ماليس عنده وانه منهى عنه وتجوز
الاستصناع بالتعامل تخصيصا منا للنص الذي ورد في النهى عن بيع ماليس عند
الانسان لا ترك للنص اصلا لانا علمنا بالنص في غير الاستصناع قالوا وهذا بخلاف
مالو تعامل اهل بلدة قفيز الطحان فانه لايجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة لانا
لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص اصلا وبالتعامل لايجوز ترك النص اصلا
وانما يجوز تخصيصه ولكن مشايخنا لميجوزوا هذا التخصيص لان ذلك تعامل
اهل بلدة واحدة وتعامل اهل بلدة واحدة لا يخص الاثر لان تعامل اهل بلدة
ان اقتضى ان يجوز التخصيص فترك التعامل من اهل بلدة اخرى يمنع التخصيص
فلا يثبت التخصيص بالشك بخلاف التعامل في الاستصناع فانه وجد في البلاد

كلها انتهى كلام الذخيرة (والحاصل) ان العرف العام لا يعتبر اذا لزم منه ترك المنصوص وانما يعتبر اذا لزم منه تخصيص النص والعرف الخاص لا يعتبر في الموضوعين وانما يعتبر في حق اهله فقط اذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه وان خالف ظاهر الرواية وذلك كافي الالفاظ المتعارفة في الايمان والمادة الجارية في العقود من بيع واجارة ونحوها فتجربى تلك الالفاظ والعقود في كل بلدة على عادة اهله ويراد منها ذلك المعتاد بينهم وبينهم ولا يملون دون غيرهم بما يقتضيه ذلك من صحة وفساد وتحريم وتحليل وغير ذلك وان صرح الفقهاء بان مقتضاه خلاف ما اقتضاه العرف لان المتكلم انما يتكلم على عرفه وعادته ويقصد ذلك بكلامه دون ما اراده الفقهاء وانما يامل كل احد بما اراده والالفاظ العرفية حقائق اصطلاحية يصيرها المعنى الاصلي كالمجاز اللفظي قل في جامع الفصولين مطابق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف انتهى . وفي فتاوى السلامة قاسم التحقيق ان لفظ الواقف والموصى والحائف والناذر وكل عائد يحمل على عادته في خطابه وانته التي يتكلم بها وافقت انشاء الرب واتساع الشارع اولا انتهى (ثم اعلم اني لم ارم من تكلم على هذه المسئلة بما يشفي العليل . وكشفها يحتاج الى زيادة تطويل * لان الكلام عليها يطول . لاحتياجه الى ذكر فروع واصول . واجوبه عما عسى يقال * وتوضيح ما بيني على هذا المقال . فاقترعت هناك على ما ذكرته * ثم اظهرت بعض ما ضمته . في رسالة وجهتها لشر حال هذا البيت ، وضممتها بعض ما عنيت . وسويتها نشر العرف . في بناء بعض الاحكام على العرف . فن رام الزيادة على ذلك . فاي رجع الى ما هناك

ولا يجوز بالضعيف العمل . ولا به يجاب من جا يسأل
 الا لعامل له ضروره . او من له معرفة مشهوره
 لكننا القاضى به لا يقضى * وان قضى فحكمه لا يعضى
 لاسيما قضائنا اذ قيدوا * براجع المذهب حين قلدوا
 وتم ما نظمته في سالك . والحمد لله ختام مسك

قدمنا اول الشرح عن العلامة قاسم ان الحكم والفتيا بما هو مرجوح خلاف الاجماع . وان المرجوح في مقابلة الراجع بمنزلة العدم والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع * وان من يكفي بان يكون فتواه او عمله موافقا قول او وجه في المسئلة ويعمل بما شاء من الاقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الاجماع انتهى * وقدمنا هناك نحوه عن فتاوى العلامة ابن حجر . لكن فيها ايضا قال

(الامام)

الامام السبكي في الوقف من فتاويه يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الامر
 بالنسبة للعمل في حق نفسه لافي الفتوى والحكم فقد نقل ابن الصلاح الاجماع
 على انه لا يجوز انتهى * وقال العلامة الشرنبلالي في رسالته المقدم الفريد في جواز
 التقليد مقتضى مذهب الشافعي كما قاله السبكي منع العمل بالقول المرجوح
 في القضاء والافتاء دون العمل لنفسه ومذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتى
 لنفسه لكون المرجوح صار منسوخا انتهى (قلت) التعليل بانه صار منسوخا
 انما يظهر فيما لو كان في المسئلة قولان رجع المجتهد عن احدهما او علم تأخر احدهما
 عن الآخر والا فلا كما لو كان في المسئلة قول لابي يوسف وقول لمحمد فانه لا يظهر
 فيه النسخ لكن مراده انه اذا صحح احدهما صار الآخر بمنزلة المنسوخ وهو معنى ما مر
 من قول العلامة قاسم ان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم (ثم) ان ما ذكره السبكي
 من جواز العمل بالمرجوح في حق نفسه عند الشافعي مخالف لما مر عن العلامة قاسم
 وقد مرنا مثله اول الشرع عن فتاوى ابن حجر من نقل الاجماع على عدم الافتاء والعمل بما شاء
 من الاقوال. الا ان يقال المراد بالعمل بالحكم والقضاء وهو يبدو الاظهار في الجواب
 اخذا من التمييز بالتشهي ان يقال ان الاجماع على منع اطلاق التخيير اى بان يختار
 ويشهي مسماراد من الاقوال في اى وقت اراد اما العمل بالضعيف في بعض الاوقات
 لضرورة اقتضت ذلك فلا يمنع منه وعليه يحتمل ما تقدم عن الشرنبلالي من ان
 مذهب الحنفية المنع بدليل انهم اجازوا للمسافر والضيف الذي خاف الريبة ان يأخذ
 بقول ابي يوسف بعدم وجوب الغسل على المحتلم الذي امسك ذكره عند ما احس
 بالاحتلام الى ان فترت شهرته ثم ارسله مع ان قوله هذا خلاف الراجح في المذهب
 لكن اجازوا الاخذ بالضرورة (ويذهبى) ان يكون من هذا القبيل ما ذكره الامام
 المرغينانى صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل وهو كتاب مشهور ينزل
 عنه شراح الهداية وغيرهم حيث قال في فصل النجاسة والدم اذا خرج من القروح
 قليلا قليلا غير سائل فذاك ليس بمانع وان كثر وقيل لو كان بحال لو تركه لسال يمنع
 انتهى ثم اعاد المسئلة في نواقض الوضوء فقال ولو خرج منه شئ قليل ومسهحه
 بخرقه حتى ارتكح يسيل لا ينقض وقيل الخ وقد راجعت نسخة اخرى فرأيت
 العبارة فيها كذلك ولا يخفى ان المشهور في عامة كتب المذهب هو القول الثانى
 المعبر عنه بتميل واما ما اختاره من القول الاول فلم ار من سبقه اليه ولا
 من تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ ولكن صاحب الهداية
 امام جليل من عظم مشايخ المذهب من طبقة اصحاب التحريم والصحيح كما مر

فيجوز للمذنب تقليده في هذا القول عند الضرورة فان فيه توسعة عظيمة لاهل
 الاعتذار كما بينته في رسالتي المسماة الاحكام المخصصة بكى الحصة وقد كنت
 ابتليت مدة بكى الحصة ولم اجد ما تصح به صلاتي على مذهبا بلامشقة الاعلى هذا
 القول لان الخارج منه وان كان قليلا لكنه لو ترك يسيل وهو نجس
 وناقض للطهارة على القول المشهور خلافا لما قاله بعضهم كما قد بينته في الرسالة
 المذكورة ولا يصير به صاحب عذر لانه يمكن دفع العذر بالنسل والربط
 بنحو جلدة مانعة للسلان عند كل صلاة كما كنت افعله ولكن فيه مشقة وخرج
 عظيم فاضطرت الى تقليد هذا القول ثم لما عاقاني الله تعالى منه اعدت صلاة
 تلك البدة والله تعالى الحمد . وقد ذكر صاحب البحر في الحيض في بحث ألوان
 الدماء اقوالا ضعيفة ثم قال وفي المعراج عن فخر الأئمة لو ائتمت مفت بشئ من هذه
 الاقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا انتهى . وبدعم ان المضطر
 له العمل بذلك لنفسه كما قلنا وان المفتي له الافتاء به للمضطر فاسر من انه ليس له
 العمل بالضعيف ولا الافتاء به محمول على غير موضع الضرورة كما علمته
 من مجموع ما قررناه والله تعالى اعلم * وينبغي ان يلحق بالضرورة ايضا ما قد فناه
 من انه لا يفتي بكفر مسلم في كفره اختلاف ولورواية ضعيفة فقد عدلوا عن الافتاء
 بالصحيح لان الكفر شئ عظيم وفي شرح الاشياء للبيروني هل يجوز للانسان العمل بالضعيف
 من الرواية في حق نفسه نعم اذا كان له رأى اما اذا كان عاميا فإمره لكن مقتضى تقييده بنهى
 الرأى انه لا يجوز للعامة ذلك قال في خزائن الروايات العالم الذى يعرف معنى النصوص
 والاحبار وهو من اهل الدراية يجوز له ان يعمل عليها وان كان مخالفا لمذهبه انتهى وتقييده
 بنهى الرأى اى المجتهد فى المذهب مخرج للعامة كما قال فانه يلزمه اتباع ما صححوا لكن
 فى غير موضع الضرورة كما علمته آنفا (فان قلت) هذا مخالف لما قدمته سابقا من ان المفتي
 المجتهد ليس له العدول عما اتفق عليه ابو حنيفة واصحابه فليس له الافتاء به وان كان مجتهدا
 متقنا لانهم عرفوا الادلة وميزوا بين ما صحح وثبت وبين غيره ولا يبلغ اجتهاده اجتهادهم
 كما قدمناه عن الخانية وغيرها (قلت) ذاته فى حق من يفتى غيره ولعل وجهه انه
 لما علم ان اجتهادهم اقوى ليس له ان يفتى مسائل العامة على اجتهاده الاضعف اولاً لأن السائل
 انما جاء يستفتيه عن مذهب الامام الذى قلده ذلك المفتى فعليه ان يفتى بالمذهب الذى
 جاء المستفتى يستفتيه عنه * ولذا ذكر العلامة قاسم فى فتاويه انه سئل عن واقف شرط
 لنفسه التغيير والتبديل فصير الواقف لزوجته فاجاب انى لم واقف على اعتبار هذا فى شئ
 من كتب علمائنا وليس للمفتى الا نقل ما صح عند اهل مذهب الذين يفتى بقولهم ولأن المستفتى

انما يسأل عما ذهب اليه ائمة ذلك المذهب لاعما ينبغي للمفتي انتهى * وكذا نقلوا
عن القفال من ائمة الشافعية انه كان اذا جاء احد يستفتيه عن بيع الصبرة يقول له تسألني
عن مذهبي او عن مذهب الشافعي وكذا نقلوا عنه انه كان احيا يقول لو اجتهدت فادى
اجتهادى الى مذهب ابى حنيفة فاقول مذهب الشافعي كذا ولكنى اقول بمذهب ابى حنيفة
لانه جاء ليعلم ويستفتى عن مذهب الشافعي فلا بد ان اعرفه بانى افتي بغيره انتهى * واما
فى حق العمل به لنفسه فالظاهر جواز له ويدل عليه قول خزانة الروايات يجوز له
ان يعمل عليها وان كان مخالفا لمذهبه اى لان المجتهد يلزمه اتباع ما دى اليه اجتهاده
ولذا ترى المحقق ابن الهمام اختار مسائل خارجة عن المذهب و مرة رجح فى مسألة
قول الامام مالك وقال هذا الذى ادين به وقد مناعن التجرير ان المجتهد فى بعض المسائل
على القول بتجزى الاجتهاد وهو الحق يلزمه التقليد فيما لا يقدر عليه اى فيما لا يقدر
على الاجتهاد فيه لافى غيره * وقولى لکنما القاضى به لا يقضى الخ اى لا يقضى بالضعيف
من مذهبه وكذا بمذهب الغير (قال) العلامة قاسم وقل ابو العباس احد بن ادريس هل يجب
على الحاكم ان لا يحكم الا بالراجح عنده كما يجب على المفتى ان لا يفتى الا بالراجح عنده
اوله ان يحكم باحد القولين وان لم يكن راجحا عنده جوابه ان الحاكم ان كان مجتهدا
فلا يجوز له ان يحكم ويفتى الا بالراجح عنده وان كان مقلدا اجاز له ان يفتى بالمشهور فى مذهبه
وان يحكم به وان لم يكن راجحا عنده مقلدا فى رجحان المحكوم به امامه الذى
يقبله كما يقبله فى الفتوى واما اتباع الهوى فى الحكم والفتيا فحرام اجاعا واما الحكم
والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الاجاع انتهى * وذكر فى البحر لوقضى فى المجتهد
فيه مخالفا لرأيه ناسيا لمذهبه نفذ عند ابى حنيفة وفى العامة روايتان وعندهما
لا ينفذ فى الوجهين واختلف الترجيح فى الخالية اظهر الروايتين عن ابى حنيفة
نفاذ قضائه وعليه الفتوى وهكذا فى الفتاوى الصغرى * وفى المراج معزيا
الى المحيط الفتوى على قولهما وهكذا فى الهداية * وفى فتح القدير فقد اختلف فى الفتوى
والوجه فى هذا الزمان ان يفتى بقولهما لان التارك لمذهبه عمدا لا يفعله الا الهوى
باطل لا قصد جيل واما الناسى فلان المقلد ما قبله الا ليحكم بمذهبه لا بمذهب
غيره هذا كله فى القاضى المجتهد فاما المقلد فانما ولاء ليحكم بمذهب ابى حنيفة
فلا يملك المخالفة فيكون معزولا بالنسبة الى هذا الحكم انتهى ما فى الفتح انتهى
كلام البحر * ثم ذكر انه اختلفت عبارات المشايخ فى القاضى المقلد والذى حط
عليه كلامه انه اذا قضى بمذهب غيره او برواية ضعيفة او بقول ضعيف نفذ واقوى
ما تمسك به ما فى النزائية عن شرح الطحاوى اذا لم يكن القاضى مجتهدا وقضى بالفتوى

ثم تبين انه على خلاف مذهبه نفذ وليس لغيره نقضه وله ان ينقضه كذا عن محمد
وقال الثاني ليس له ان ينقضه ايضا انتهى . لكن الذي في القنية عن الخيط وغيره
ان اختلاف الروايات في قاض مجتهد اذا قضى على خلاف رأيه والقاضي المقلد
اذا قضى على خلاف مذهبه لا ينفذ انتهى . وبه جزم المحقق في فتح القدير وتليذه
العلامة قاسم في تصحيحه (قل) في النهر وما في الفتح يجب ان يقول عليه في المذهب
وما في البرازية محمول على رواية عنهما فصار الامر ان هذا منزل منزلة الناس لمذهبه
وقد مر عنهما في المجتهد انه لا ينفذ فالمقلد اولى انتهى . وقل في الدر المختار قلت
ولاسيا في زماننا فان السلطان ينص في منشوره على نهيه عن القضاء بالاقوال الضعيفة
فكيف بخلاف مذهبه فيكون معزولا بالنسبة لغير المتقدم من مذهب فلا ينفذ
قضاؤه فيه وينقض كما سطر في قضاء الفتح والبحر والنهر وغيرها انتهى (قلت)
وقد علمت ايضا ان القول المرجوح بمنزلة العدم مع الرجوع فليس له الحكم به وان
لم ينص له السلطان على الحكم بالراجع وفي فتاوى العلامة قاسم وليس للقاضي المقلد
ان يحكم بالضعيف لانه ليس من اهل الترجيح فلا يعادل عن الصحيح الا لعدم غير
جليل ولو حكم لا ينفذ لان قضائه قضاء بغير الحق لان الحق هو الصحيح . وما
نقل من ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كالمبين في موضعه
بما لا يحتمله هذا الجواب انتهى . وما ذكره من هذا المراد صرح به شيخه المحقق
في فتح القدير . وهذا آخر ما اردنا ابراده من التقرير . والنوضح والتحرير .
بوعون الله تعالى العليم الخبير . اسأله سبحانه ان يجعل ذلك خالصا لوجهه الكريم .
موجبا للفوز لديه يوم الموقف العظيم . وان يغفر عما جرت به واقترفته من خطأ
واوزار . فانه العزيز الغفار . والحمد لله تعالى اولا وآخرا وظاهرا وباطنا
والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وصلى الله تعالى على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين نجز ذلك بقلم جاهله
الفقيه محمد عابدين غفر الله تعالى له ولوالديه
ومشايقه وذريته والمسلمين
آمين

وذلك في شهر ربيع الثاني سنة ثلاث واربعمائة ومائتين والرب

الرسالة الثالثة

الفوائد المخصصة باحكام كى الحصنة للعلامة المرحوم
خاتمة المحققين السيد محمد عابدين
عليه رحمة ارحم الراحمين
آمين

الرسالة الثالثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين *
وعلى التابعين والائمة المجتهدين * ومقلديهم باحسان الى يوم الدين *
(امام بعد) فيقول فقير رجة ربه . واسبر وصمة ذنبه . محمد امين . الشهير بابن
عابدين . غفر الله تعالى ذنوبه . وملا من زلال العفو ذنوبه . آمين . هذه
رسالة (سميتها) الفوائد المخصصة . باحكام كي الحصص . الذي اخترعه بعض
حذاق الاطباء فانه مما اشتهرت قضيته . وعت بليته . وقد رأيت فيها رسالتين
الاولى لعمدة المحققين فقيه النفس ابي الاخلاص الشيخ حسن الشرنبلالي الوفاي
رحمه الله تعالى وشكر سعيه والثانية لحضرة الاستاذ من جمع بين علمي الظاهر
والباطن مرشد الطالبين ومرابي السالكين سيدي عبد الغني النابلسي قدس الله
تعالى سره واعاد علينا من بركاته آمين فاردت ان اذكر حاصل ما في هاتين
الرسالتين مع التنبيه على ما تقر به العين ضاماً الى ذلك بعض النقول عن علماء
المذهب مما يتضح به حكم المسألة مستعيناً بالله تعالى مستمداً من مدد هذين الامامين
الجليلين والاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم (قال) الامام الجليل فخر الدين
الشهير بقاضي خان في شرحه على الجامع الصغير المنسوب الى الامام المجتهد
محرر المذهب النعماني الامام محمد بن الحسن الشيباني نفضة قشرت فسال منها
ماء اودم او قيح او صديد ان سال عن رأس الجرح تقض الوضوء وان لم يسلم
لم ينقض والسيلان ان ينحدر عن رأس الجرح وان علا على رأس الجرح
وانتفخ ولم ينحدر لم يكن سائلاً وعن محمد رحمه الله تعالى اذا انتفخ على رأس الجرح
وصار اكثر من رأس الجرح انتقض الوضوء والصحيح ما قلنا لان الحدث اسم
للخارج النجس والخروج انما يتحقق بالسيلان لان البدن موضع الدماء السيالة
فاذا انشقت الجلدة كانت بادية لاسئلة بخلاف البول اذا ظهر على رأس الاحليل
حيث ينقض الوضوء لان ذلك ليس بموضع البول فاذا ظهر على رأس الاحليل
اعتبر خروجاً وان خرج منه دم فسمحه بخرقة او اصبع او القى عليه تراباً او رماداً
ثم انقطع ينظر الى غالب ظنه ان كان بحال لو ترك يسيل تقض والا فلا .
والماء والقيح والصديد بمنزلة الدم . وقال الحسن بن زياد الماء بمنزلة العرق
والدمع لا يكون نجساً وخروجه لا يوجب انتقاض الطهارة والصحيح ما قلنا لانه
دم رقيق لم يستم نضجه فيصير اونه كلون الماء واذا كان دماً كان نجساً ناقضاً للوضوء

ثم القي القليل والدم اذا لم يكن سائلا حتى لا يكون ناقضا للطهارة اذا اصاب
 الثوب لا يمنع جواز الصلاة وان فحش هكذا ذكر الكرخي رحمه الله تعالى
 مفسرا ان ما ينقض خروجه الطهارة يكون نجسا في نفسه وما لا ينقض خروجه
 الطهارة لا يكون نجسا وذكر عاصم رحمه الله تعالى في مختصره ان على قول محمد
 رحمه الله تعالى يكون نجسا حتى لو اخذها بقطنة والقها في الماء القليل يفسد
 الماء عنده وكذا لو كان على بدنه نجاسة قدر الدرهم واصابه شيء مما ذكرنا
 على قول محمد يضم هذا الى الدرهم فيمنع جواز الصلاة وعلى قول ابي يوسف
 رحمه الله تعالى لا يضم . وجه قول محمد رحمه الله تعالى انه دم وان
 قل فيكون نجسا ولا يبي يوسف ان النجس هو الدم المسفوح فما لا يكون
 سائلا لا يكون نجسا كدم البهوض والبرغوث والدم الذي يبقى في العروق
 بعد الذبح انتهى كلام قاضي خان عليه الرحمة والرضوان (وقال) الامام
 المرغيناني صاحب الهداية في كتابه المسمى بالتجنيس والمزيد صاحب الجرح
 السائل اذا منع الجرح عن السيلان بعلاج يخرج من ان يكون صاحب جرح سائل
 فرق بين هذا وبين الحائض فانها اذا حبست الدم عن الدورر لا تخرج من ان تكون
 حائضا والفرق ان القياس ان تخرج من ان تكون حائضا لانعدام الحيض حقيقة
 كما يخرج هو من ان يكون صاحب الجرح السائل الا ان الشرع اعتبر دم الحيض
 كالخارج حيث جعلها حائضا مع الامر بالحبس ولم يعتبر في حق صاحب
 الجرح السائل * فعلى هذا المقتصد لا يكون صاحب الجرح السائل * قال رضى الله
 تعالى عنه وهكذا سمعت الشيخ الامام الاجل نجم الدين عمر بن محمد النسفي رحمه الله
 تعالى عليه يقول في المقتصد وهو مذكور في المنتقى انتهى * قلت وبالله تعالى التوفيق
 لارب غيره قد استفيد مما نقلناه فوائد ﴿ الفائدة الاولى ﴾ ان المعتبر في النقض
 بالخارج من غير السيلين اما هو السيلان وفسروا السيلان بان ينحدر عن رأس
 الجرح ويصل الى موضع يلحقه حكم التطهير . وفائدة ذكر الحكم دفع ورود
 داخل العين وباطن الجرح اذا سال فيهما الدم فان حقيقة التطهير فيهما ممكنة
 واما الساقط حكمه والمراد بحكم التطهير وجوبه في الوضوء والغسل كما انصح به
 صدر الشريعة وغيره . وخالفه في البحر الرائق شرح كثر الدقائق فقال مرادهم
 ان يتجاوز الى موضع يجب طهارته او تندب من بدن وثوب ومكان فجعل الحكم
 اعم من الواجب والمندوب * واستدل بما في المعراج وغيره لوزل الدم الى قصبة
 الانف نقض ولاشك ان المبالغة التي هي اوصول الماء الى ما اشتد منه اما هي

سنة • وبما في البدائع اذا نزل الدم الى صمخ الاذن يكون حدثا وفي الصمخ صمخ الاذن خرقها وليس ذلك الا لكونه يندب تطهيره في الغسل ونحوه • وقد صرح بالندب في فتح القدير فقال لو خرج من جرح في العين دم فسال الى الجانب الآخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير او ندبه بخلاف ما نزل من الرأس الى مالان من الانف لانه يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة فينقض انتهى • قال في البحر وقول بعضهم المراد ان يصل الى موضع يجب طهارته محمول على ان المراد بالوجوب الثبوت وقول الحدادي اذا نزل الدم الى قسبة الانف لا ينقض محمول على انه لم يصل الى ما يسن ايصال الماء اليه في الاستنشاق فهو في حكم الباطن حينئذ توفيقا بين العبارتين وقول من قال اذا نزل الدم الى مالان من الانف فنقض لا يقتضي عدم النقض اذا وصل الى ما اشتد منه الا بالمفهوم والصرح بخلافه وقد اوضحه في غاية البيان والعناية انتهى • قال في النهر واقول هذا وهم وانى يستدل بما في المعراج وقد علل المسئلة بما منع هذا الاستخراج فقال بالفظه • لو نزل الدم الى قسبة الانف انتقض بخلاف البول اذا نزل الى قسبة الذكر ولم يظهر فانه لم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وفي الانف وصل فان الاستنشاق في الجنابة فرض كذا في المبسوط انتهى • وقد افصح هذا التعليل عن كون المراد بالقسمة مالان منها لانه الذي يجب غسله في الجنابة وكذا قال الشارح يعني الزبدي لو نزل الدم من الانف انتقض وضوءه اذا وصل الى مالان منه لانه يجب تطهيره وحل الوجوب في كلامه على الثبوت لا الاداعي اليه • وعلى هذا فيجب ان يراد بالصمخ الحرق الذي يجب ايصال الماء اليه في الجنابة (وهذا ظهر) ان كلامهم مناف لتلك الزيادة مع ان ملاحظتها في المجاوزة الى موضع من بدن او ثوب او مكان يقتضي ان الدم اذا وصل الى موضع يندب تطهيره من واحد من الثلاثة انتقض وهذا مما لم يعرف في فروعهم عرف ذلك من تتبعها بل المراد بان تجاوز السيلان او بالقوة كما قال بعض المتأخرين لما قالوه من انه لو مسخ الخارج كلما خرج ولو ترك لسال نقض فالتنقض بصورة الفصد كما قال صدر الشريعة غير وارد انتهى كلام النهر (قلت) ومراده بصورة الفصد ما قاله في البحر اذا اقتصد وخرج دم كثير وسال بحيث لم يتلطح رأس الجرح فانه ينقض الوضوء لكونه وصل الى ثوب او مكان يلحقهما حكم التطهير انتهى • فهذا مما وجد في السيلان بالقوة فعلى هذا لا حاجة الى زيادة قوله من ثوب او مكان على انه يرد عليه انه يقتضي انه لو اقتصد ولم يتلطح رأس الجرح ونزل الدم على عنزة او جلد خنزير او نحو ذلك لا ينقض وضوءه لانه لم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير مع انه

ينقض كما لا يخفى نعم بحث صاحب النهر في زيادة الندب محل بحث بناء على ما في غاية البيان حيث قال قوله الى مالان من الانف اي الى الماران وما بمعنى الذي (فان قلت) لم قيد بهذا القيد مع ان الرواية مسطورة في الكتب عن اصحابنا ان الدم اذا نزل الى قسبة الانف ينقض الوضوء ولا حاجة الى ان ينزل الى مالان من الانف فاي فائدة في هذا القيد اذن سوى التكرار بلا فائدة فان هذا الحكم قد علم في اول الفصل من قوله والدم والقيح اذا خرجا من البدن قبحا وازا الى موضع يلحقه حكم التطهير (قلت) بيانا لاتفاق اصحابنا جميعا لان عند زفر لا ينقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى مالان من الانف لعدم الظهور قبل ذلك انتهى * فحيث كان الحكم عندنا انه ينقض بنزول الدم الى القسبة وان لم يصل الى مالان لا بد من تقييد السيلان بان يصل الى موضع يجب تطهيره او يندب كالوقوع في كلام البحر والقيح والامل يشمل هذه المسورة * وهذا مما يدل على تأويل الوجوب بالثبوت وتأويل كلام الحدادي بما تقدم عن البحر * ويدل ايضا على ان قول المعراج لو نزل الدم الى قسبة الانف انتقض على ظاهره ليس المراد منه نزوله الى مالان نعم يؤول قوله فان الاستنشاق في الجنابة فرض على ان المراد اسهل الاستنشاق وان من قيد بنزوله الى مالان ليس الاحتراز عن وصوله الى القسبة بل لبيان الاتفاق كما علمت من كلام غاية البيان والله تعالى اعلم به المستعان ﴿الفائدة الثانية﴾ ان اشتراط السيلان في نقض الطهارة كما قررناه فيه خلاف وان الصحيح اشتراطه وان اخذ اكثر من رأس الجرح خلافا ل محمد وجعلها في التطهير بقراءة شاذة عن محمد وفي الترخاينة عن المحيط شرط السيلان لانتقاض الوضوء في الخارج من غير السيلين وهذا مذهب علمائنا الثلاثة وانه استحسان وقال زفر رحمه الله تعالى اذا علا فظهر على رأس الجرح ينقض وضوءه وهو القياس انتهى وفي قبح القدير وعن محمد اذا انتفخ على رأس الجرح وصار اكبر من رأسه نقض والصحيح لا ينقض وفي الدراية جعل قول محمد اصح ومختار السرخسي الاول وهو اول انتهى ما في القبح . وفيه ايضا عن مبسوط شيخ الاسلام تورم رأس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير انتهى * قال العلامة محمد بن امير حاج في شرحه على منية المصلى اذا انحدر الخارج عن رأس الجرح ولكنه لم يجاوز المحل المتورم وانما انحدر الى بعض ذلك المحل فانما لا ينقض اذا كان يضره غسل ذلك المحل ومسحه ايضا اما اذا كان لا يضره او لا يضره احدهما فينبغي ان ينقض لانه يلحقه حكم التطهير اذ المسح تطهيره شرعا كالغسل فليتنبه

لذلك انتهى ﴿ الفائدة الثالثة ﴾ التفرقة بين الخارج من السيلين والخارج من غيرهما في ان الخارج من السيلين ينقض بمجرد الظهور وان قل من غير اشتراط سيلان قال في التارخانية واجموا على ان الخارج من السيلين لا يشترط فيه سيلان وبكتفى بمجرد الظهور ﴿ الفائدة الرابعة ﴾ شمل اطلاق السيلان الناقض ما لو كان سيلانه بنفسه وما لو سال بمصر وكان بحيث لو لم يمصر لم يسلم وفي نقض الثاني خلاف ومختار صاحب الهداية عدم النقض لانه ليس بخارج وانما هو مخرج وقال شمس الأئمة ينقض وهو حدث عمده وهو الاصح كذا في فتح القدير معزيا الى الكافي لانه لا تأثير يظهر الاخراج وعدمه في هذا الحكم بل لكونه خارجا نجسا وذلك بتحقيق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالفصد كنف وجميع الادلة المورودة من السنة والقياس يفيد تعلق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في اخرج انتهى . وضعفه في العناية بان الاخراج ليس بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر به انتهى كذا في البحر . قال الشيخ خير الدين الرمل في حاشيته عليه اقول لا يذهب عليك ان تضمين العناية لا يصادم قول شمس الأئمة وهو الاصح وقال الاتقاني وهذا هو المختار عندي لان الاحتياط فيه وان كان الرفق بالناس في الاول انتهى . وجزم في التارخانية والخلاصة بالنقض ومشى عليه في متن التنوير وقال شارح حدائق علماء الدين انه المختار كما في البرازية واعتمده القهستاني وفي القنية وجامع الفتاوى اندالاشبه ومعناه انه الاشبه بالنصوص رواية والراجح دراية فيكون القنوي عليه انتهى ﴿ الفائدة الخامسة ﴾ ان الصبيح ان الماء والقيح والعصيد بمنزلة الدم خلافا للحسن بن زياد في الماء . قال في فتح القدير ثم الجرح والنظطة وماء السرة والثدي والاذن اذا كان لعلة سواء على الاصح . وعلى هذا قالوا من رمدت عينه وسال منها الماء وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت كل صلاة . وفي التجنيس الغرب في العين اذا سال منه ماء نقض لانه كالجرح وليس بدمع ولو خرج من سرته ماء اصفر وسال نقض لانه دم قد نضج فاصفر وصار رقيقا والغرب بالتحريك ورم في الماء في انتهى . وقال في البحر وعن الحسن ان ماء النفضة لا ينقض قال الحلواني وفيه توسعة لمن به جرب او جدرى كذا في المعراج . وفي التبيين والقيح الخارج من الاذن او العصيد ان كان بدون الوجع لا ينقض ومع الوجع ينقض لانه دليل الجرح زوى ذلك عن الحلواني انتهى . وفيه نظر بل انظاهر اذا كان الخارج قيحا او صديدا ينقض سواء كان مع وجع او بدونها لانها لا يخرجان الا عن علة . نعم هذا التفصيل حسن فيما اذا كان الخارج ماء ليس غير انتهى ما في البحر . قال في النهرواقول لم لا يجوز ان يكون القيح الخارج من الاذن

من جرح برئى وعلامته عدم التألم فالحصص ممنوع وقد جزم الحدادى بمساقى التبيين
انتهى قلت على انك قد علمت ان الماء حكمه حكم الدم على الصحيح فلا فرق بينه
وبين القيح والصديد والله تعالى اعلم ﴿الفائدة السادسة﴾ ان السيلان لا يشترط وجوده
بالفعل للنقض قال فى التارخانية واذما صبغ الرجل الدم عن رأس الجراحة ثم خرج ثانيا
ففسحه ينظر ان كان ما يخرج بحال لو تركه سال اعاد لوضوء وان كان بحيث لو تركه
لا يسيل لا ينتقض لوضوء ولا فرق بين ان يمسح بخرقة او اصبع وكذا اذا وضع عليه
قطنة او شيئا آخر حتى نشف ثم وضعه ثانيا وثالثا فانه يجمع جميع ما نشف فلو كان
بحيث لو تركه سال جعل حدثا وانما يعرف هذا بالاجتهاد وغالب الظن ﴿
وفى الينابيع وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وكذلك ان التقي عليه
التراب ثم ظهر ثانيا فتربه ثم ثالثا او التقي عليه دقيقا ونخاله فهو كذلك يجمع قالوا
وانما يجمع اذا كان فى مجلس واحد مرة بعد اخرى اما اذا كان فى مجالس مختلفة
لا يجمع وكذلك ان وضع عليه دواء حتى نشف جميع ما يخرج فلم يسئل عن رأس
الجرح فان كان ما نشف بحيث يسيل بنفسه يجعل حدثا وما لا فلا انتهى (وذكر) مسألة
الجمع فى المجلس دون المجالس فى الذخيرة ايضا ونقلها صاحب البحر وقال الامام
الكاشانى فى كتابه البدائع شرح التحفة ولوالتقى عليه الرماد او التراب فتنشرب فيه
او ربط عليه رباطا فابتل الرباط ونفذ قالوا يكون حدثا لانه سائل وكذا لو كان
الرباط ذا طاقين فنفذ الى احدهما لما قلنا انتهى وقال فى فتح القدير ولو ربط
الجرح فنفذت البلة الى طاق لالى الخارج نقض ويجب ان يكون معناه اذا كان
بحيث لو الاربط لسال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس مالم يكن
كذلك لانه ليس بحدث ﴿الفائدة السابعة﴾ ان ما ليس فيه قوة السيلان غير
نجس ولذا قال فى الكنز وغيره وما ليس بحدث ليس بنجس وفيه خلاف محمد
كما مر قال فى الخلاصة ثم الدم الذى ظهر على رأس الجرح ولم يسئل عن محمد انه
نجس وعن أبى يوسف ان مالا يكون حدثا لا يكون نجسا وفائدة الخلاف تظهر
فى موضعين (احدهما) اذا اخذ ذلك الدم بقطنة والقها فى الماء القليل
على قول أبى يوسف لا يتنجس وعلى قول محمد يتنجس (الثانى) اذا اصاب ثوبه
او بدنه من ذلك الدم اكثر من قدر الدرهم هل يمنع جواز الصلاة على هذا الخلاف
انتهى ﴿وتنقل فى البحر والنهر عن الحدادى ان الفتوى على قول أبى يوسف فيما
اذا اصاب الجمادات كالثياب والابدان فلا يتنجسها وعلى قول محمد فيما اذا اصاب
المائعات كالماء وغيره انتهى قال الشرنبلالى فى رسالته لكن هذه التفرقة غير ظاهرة
لان الصحيح ان مالا يكون حدثا لا يكون نجسا فلا فرق بين اصابته مائيا او جامدا

انتهى (قلت) وبعدم الفرق جزم في قبح القدير وعبارة قوله وهو الصحيح احتراز عن قول محمد انه نجس وكان الاسكاف والهندوانى يفتيان بقوله وجاعة اعتبروا قول ابي يوسف رفقا باصحاب القروح حتى لو اصاب ثوب احدهم اكثر من قدر الدرهم لا يمنع الصلاة فيه مع ان الوجه يساعده لانه ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعا والالم يحصل لانسان طهارة فازم ان ماليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا ومالم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا فلو اخذ من الدم البادى في محله بقطننة والتي في الماء لم يتنجس انتهى **الفائدة الثامنة** * شمل اطلاق ان ماليس فيه قوة السيلان غير نجس مالم كان ذلك بصنعه كفرز ابرة ونحوها او بدونه فلا ينقض الوضوء مطلقا قال في الذخيرة ولو غرز رجل ابرة في يده وخرج منه الدم وظهر اكثر من رأس ابرة لم ينقض وضوءه قال الفقيه ابو جعفر كان محمد بن عبد الله رحمة الله تعالى يميل في هذا الى انه ينقض وضوءه وراه سائلا وفي فتاوى النسفي هكذا . وفي فتاوى خوارزم الدم اذا لم يخرج عن رأس الجرح ولكن علا فصار اكثر من رأس الجرح لا ينقض وضوءه والفتوى في جنس هذه المسائل على انه لا ينقض وضوءه انتهى ومثله في التارخانية * والخلاف مبنى على قول محمد من عدم اشتراط الانحدار عن رأس الجرح وتقديم الكلام عليه في الفائدة الثانية وقال في قبح التدبير وفي المحيط مص القراد فامتلا ان كان صغيرا لا ينقض كما او مص الذباب وان كان كبيرا نقض كخص الملقحة انتهى قال في البحر وعلاوه بان الدم في الكبير يكون سائلا قالوا ولا ينقض ما ظهر من موضعه ولم يرتق كالنقطة اذا قشرت ولا ما ارتقى من موضعه ولم يسيل كالدم المرتقى من مغرز ابرة والحاصل في اخلاص الاسنان وفي الخبز من العض وفي الاصبع من ادخاله في الانف انتهى **الفائدة التاسعة** * ان من قدر على منع الناقض بربط او حشوا ونحوهما لا يكون معذورا فلا تنقض صلاته حال سيلانه بخلاف من لم يقدر على ذلك قال في التارخانية صاحب الجرح السائل اذا منع الدم عن الخروج يخرج من ان يكون صاحب جرح سائل والمستحاضة اذا منعت الدم عن الخروج ذكره هذه المسئلة في الفتاوى الصغرى انها تخرج من ان تكون مستحاضة حتى لا يلزمها الوضوء في وقت كل صلاة وذكر في موضع آخر انها لا تخرج من ان تكون مستحاضة انتهى * وقال في البحر واختلفوا في المستحاضة قيل كصاحب العذر وقيل كالحائض كذا في السراج انتهى (قلت) واقتصر في البازية على القول الاول وفي البحر ايضا ويجب ان يصلى جالسا بايماء ان سال بالميلان لان ترك السجود اهن من الصلاة مع الحدث انتهى واذا احطت خيرا بما تلى

عليك * وصار ما ذكرناه معلوما لديك * فقد آن لنا ان نكلم على المقصود * مستمدين
بالعون من الملك المعبود * فنقول ان هذا الكي الذي توضع فيه الحمصه وبوضع فوقها
ورقة ويشد عليهما بخرقة تارة يكون الخارج منه رشحا تنسبه الحمصه والورقة
وربما وصل الى الخرقة ولكن ليس فيه قوة السيالان بنفسه لو ترك وانما هو مجرد
رطوبة ونداوة تجذبها الحمصه والورقة كما تجذب لوضع على ارض ندية وتارة
يكون الخارج منها سائلا بنفسه اذا قويت المادة لمرض في البدن وكل ذلك يعرف
بالظن والاجتهاد كما مر (في الصورة الاولى) اذا كان صاحب تلك الجراحة
متوضئا ووضع الحمصه في وسطها والورقة فوقها وشد عليهما بخرقة وتشربت
تلك الحمصه من ذلك الخارج الذي ليس فيه قوة السيالان بنفسه ووصلت الرطوبة
والرشح الى الورقة والخرقة والى القميص والثوب وبقيت يوما فاكثر لا ينقض
وضوءه ولا يتنجس ثوبه وتصح صلاته مع ذلك المصاب من ذلك الخارج ولا يكلف
الى تغيير الورقة والرباط ونحوه وان فحش ما اصابه وزاد على قدر الدرهم كالتقائه
سابقا وان اصاب ذلك الخارج او المصاب عرق او ماء الوضوء او نحوه فهو ظاهر
ايضا على ما مر تصحيحه تصح الصلاة معه ولا يكلف الى غسله لمساغلت من ان الخارج
الذي ليس فيه قوة السيالان بنفسه طاهر غير ناقض وان اصابه مانع الا
على قول محمد لكن الاحوط غسله اذا اصابه من ماء الوضوء ونحوه لما علمت
من قول الحدادي ان الفتوى على قوله في المائعات دون الجامدات لان الاحتياط
في الدين مطلوب ومراعاة الخلاف امر محبوب سواء كان قولا ضعيفا في المذهب
او كان مذهب الغير كيف وقد صحح وكان الامام ابو بكر الاسكاف والامام الهندي ابي
يفتيان به فهو مختارهما وهما امامان جليلان من كبار مشايخ المذهب وناهبك
بفضلهما هذا ولا يضر كون ذلك الخارج بعلاجه وقصده لاستخراجه كما مر في غرض
الابرة (وفي الصورة الثانية) اعنى ما اذا كان الخارج على الحمصه والورقة سائلا
بنفسه ينقض وضوءه وهو نجس لا تصح الصلاة معه ولا يصير صاحبه صاحب
عذر لقدرته على منعه بعدم وضعه الحمصه وقدمران من قدر على منع حدثه
لم يكن صاحب عذر نعم ان قويت المادة بنفسها ولم يقدر على منعها وان رفع
الحمصه واستوعبت وقتا كاملا فهو معذور تجرى عليه احكام المعذورين
المبينة في كتب الفروع وهذا الذي قررناه هو الذي جرى عليه الامة
الشريفة في رسالته * فلا بأس بنقل حاصل عبارته وان كان معلوما بما ذكرناه
لان مبنى كلامنا هنا على التوضيح تقريبا على الافهام وتحصيلا لتساوية المرام
* فنقول قال فيها بعد نقله لبعض عبارات الفقهاء فهذا علمت ان ماء الحمصه

الذى لا يسيل بقوة نفسه طاهر لا ينقض الوضوء ولا ينجس الثوب ولا الخرقه الموضوعه عليه ولا الماء اذا اصابه فاذا دخل صاحبه الحمام او النهر او الحوض فدخل الماء الجرح فمصر الجرح وخرج منه الماء وسال لا ينقض الوضوء لما علمت ان ما ليس يحدث لا يكون نجسا فلا ينجس الماء الذى وصل الى الجرح الذى ليس فيه دم سائل ولا قيح سائل ولو كان الخارج من الحمصه له قوة السيالان بنفسه يكون ذلك السائل الخارج نجسا ناقضا للوضوء ويلزم غسل ما اصابه من الثوب ولا تجوز لصاحبه الصلاة حال سيلانه فانه نافض للوضوء نجس ولا يصير به صاحب عذر لان صاحب العذر هو الذى لا يقدر على رد عذره ولو بالربط والحشو الذى يمنع خروج النجس وصاحب الحمصه التى يسيل الخارج منها بوضئها اذا ترك الوضوء لا يبقى بالمحل شئ يسيل فلا يتصور له طهارة ولا صحة صلاة مع سيلانها لنقض وضوئه بالخارج الذى يقدر على منعه من الخروج بتوك الوضوء فلا يبقى له مخلص مع الوضوء والسيلان ابقاء وضوئه وصحة صلاته الا بالتقليد وهو ان يعتقد قول الامام الشافعى او الامام مالك رجهما الله تعالى فى بقاء الطهارة وعدم نقض الخارج من غير السيلين للطهارة ولكن عليه ان يراعى شروط من قلده الى آخر ما قال فيها وهذا هو التقرير فى المسئلة المقبول .

الموافق لما اسفناه من القول . عن أئمتنا الفحول . ولكن جزمه بأنه لا يصير صاحب عذر . بنى على ان السيلان بسبب وضع الحمصه اما لو كان من ذاته يسيل الخارج من ذلك الجرح وان لم يضع الحمصه ولا يقدر على منعه بربطه ولا حشو فهو معذور تصح صلاته معه ان استغرق وقتا كاملا ولم يأت عليه بعده وقت كامل لم يرفيه ذلك العذر وصار كالمستحاضه والمبطون وذى الرعاف الدائم والجرح الذى لا يرقأ فيتوضأ لوقت كل صلاة وينقض وضوءه بخروج الوقت على ما هو المعتقد ويصلى بوضوئه ذلك ماشاء من الفرائض والنوافل عندنا مادام الوقت باقيا قال فى الخلاصة وينبى لمن رعب او سال من جرحه دم ان ينتظر آخر الوقت ان لم ينقطع الدم توضأ وصلى قبل خروج الوقت ويعصب الجرح ويربطه واوترك التعصيب لا بأس به فان سال الدم بعد الوضوء حتى نفذ الرباط لا يعتد من اداء الصلاة فان اصاب ثوبه من ذلك الدم فعليه ان يغسله ان كان مفيدا اما اذا لم يكن مفيدا بان كان يصيبه مرة اخرى ثانيا وثالثا حينئذ لا يفترض عليه غسله وقال محمد بن مقاتل يفترض غسل ثوبه فى وقت كل صلاة مرة والمفتوى على الاول وان سال الدم من موضع آخر اعاد الوضوء

انتهى ومثله في غير ما كتبه والله تعالى اعلم (وبقيت) فائدة لا بد من التنبيه عليها
للكثرة وقوعها وهي ان الخارج قد يكون قليلا لكنه لو ترك ساعة مثلا يتقوى
باجتماعه ويسيل عن محله فينظر الى ما تشربته الخرقه ان كان ما تشربته في مجلس
واحد بحيث لو ترك واجتمع لسال عن محله نقض والا فلا ولا يضم ما في مجلس
الى ما في مجلس آخر كما علم بما قدمناه في الفائدة السادسة عن التارخانية وغيرها وكما أنهم
قاموه على التقي لكن لما كان السبب هنا واحدا وهو الجراحة اقتصرنا
على اعتبار المجلس توسعة على اصحاب القروح فلو كان مما يسيل في المجلس فلا بد
اذا اراد الصلاة ان يشد فوقه نحو جلدة ما يمنع النش ثم يربطها ربطا يحكمها
حتى لا يخرج من اطرافها ثم يتوضأ ويصلي بعد غسل المحل الذي اصابه من ذلك
الخارج السائل (هنا) وقد رأيت في مختارات النوازل لصاحب الهداية في فصل
النجاسة مانعه والدم اذا خرج من القروح قليلا قليلا غير سائل فذلك ليس
بمانع وان كثرت وقيل لو كان بحال لو تركه لسال يمنع اه ثم ذكر المسئلة ايضا
في فصل نواقض الوضوء كذلك (اقول) وظهره انه اختار القول الاول
وهو وان كان خلاف المشهور في كتب المذهب وانما المشهور ما حكاه بعده
بقيل لكن صاحب الهداية من اجل اصحاب الترجيع فيجوز للمبتلى تقابله
لان فيما ذكرناه مشتقة عظيمة فجزاه الله تعالى خير الجزاء حيث اختار التوسيع
والتسهيل الذي بنيت عليه هذه التريمة القراء السهلة السمحة (وحاصل)
ما اختاره انه لا ينظر الى سيلانه مع اجتماعه وتكاثره وانما ينظر الى سيلانه
عند خروجه فان كان الخارج كثيرا يسيل بدون مهنة منع وان كان يخرج
شيئا فشيئا ثم يتكاثر فيسيل لا يمنع ﴿ تنبيه ﴾ قد علمت مما قرناه حكم المسئلة
الموافق لمقول المذهب الذي يعتمد عليه واليه يذهب * وقد وقع لسيدى العارف
الكبير * والامام الشهير * الشيخ عبدالغنى النابلسي قدس الله تعالى روحه
واعاد علينا وعلى المسلمين من بركاته في رسالته المسماة المقاصد المحصنة في بيان
كيفية الحصة ما قد يخالف ما قرناه حيث قال ما حصله بعد نقله حد السيلان وما فيه
من الخلاف فالمنهوم من هذه العبارات ان الدم والقبح والصديد اذا علا على الجرح
ولم يسيل عنه الى موضع صحيح من البدن لا ينقض الوضوء سواء كان الجرح كبيرا
او صغيرا وهذه الحصة الموضوعية في موضع الكى من البدن وان تعدد وضعها في مواضع
مكوية منه لا ينقض الوضوء ما حل فيها من القبح والدم ونحو ذلك مادامت موضوعة
في محل الكى لكونها لم تنفصل عن موضع الكى بل هي فيه فافيهما من المادة لم يسيل

عن موضعه فهو غير ناقض واماما اصاب الورقة والخرقه فوق تلك الحصه فهو
غير سائل من موضعه ولا منفصل لان الخرقه لاصقة فوقه مانعه له عن السيالان
والمناع من السيالان سواء كان ربطا او حشوا متى امكن اخرج المعذور عن كونه
معذورا كما قالوا فلولا انه مانع من نقض الوضوء ما اخرج المعذور عن عذره حتى
اوجبوا ذلك، الفعل عليه فاذا وضع الحصه في موضع الكبي ثم وضع الورقة فوقها
ثم الخرقه وعصبها بالعصابه فقد منع الدم والقيح ان يخرج الى موضع يلحقه حكم
التطهير فلا ينتقض وضوءه به وذلك مادامت الحصه والورقة في موضع الكويهي
معصبة بالعصابه وان اتلاّت تلك الحصه دما وقيحا واتلاّت الورقة ما لم يسئل
من حول تلك العصابه او ينفذ منها دم او قيح سائل واما ظهور ذلك الدم وذلك
القيح على الخرقه من غير ان يسيل منها فهو نظير ظهور ذلك من الجرح نفسه فانه غير
ناقض كما تقدم بيانه ويؤيد هذا ما في خزانه الروايات في الجراحة البسيطة
اذا خرج الدم من جانب وتجاوز الى جانب آخر لكن لم يصل الى موضع
صحيح فانه لا ينتقض الوضوء لانه لم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير انتهى
وفي مسألتنا لو حل العصابه واخرج الورقة والخرقه ووجد فيهما دم او قيحا لولا
الربط لسال في غاب ظننا ينتقض وضوءه في وقت الحل لا قبل ذلك وحكم بنجاسة
تلك الورقة والخرقه حينئذ لمفارقتهما موضع الجراحة وقد انفصلت النجاسة
عن موضعها فحكم بها قبل ذلك وهي مربوطه لم تنفصل النجاسة عن موضعها فلا حكم
لها واما قول الفقهاء وان علا الدم ونحوه على رأس الجرح فازيل بقطنه او اهالة
تراب عليه ونحو ذلك لو كان بحال اذا ترك سأل بنفسه نقض الوضوء والا
فلا ينتقض فانت خبير بانه انفصل عن الجرح في مسألتنا اذا ازيل بقطنه وسأل عنه
فيما اذا اهيل عليه التراب ولهذا اختلط بالتراب فلاجل ذلك ينتقض واما
في مسألتنا ما او ربطت الجراحة ومنع الدم والقيح عن السيالان لم يوجد السيالان واما
وجد مجرد الظهور وهو غير نافض من غير السيلين كما هو معلوم هذا خلاصة
ما ذكره الاستاذ قدس سره وحاصله انه اعطى العصابه الموضوعه على الجرح
حكم الجرح في ان ما انتقل اليها كأنه فيه حكما لكونها ملاقيه له فلم يكن ذلك
المنتقل اليها منفصلا عن الجرح حكما فاذا خرج الدم ونحوه من ذلك الجرح
واصاب العصابه او الورقة الموضوعه عليه لم ينتقض الوضوء سواء كان ذلك
الخارج فيه قوة السيالان اولا ولا يحكم بنجاسته مادامت العصابه عليه لا أخذها
حكمه فذلك الدم اذا انتقل الى تلك العصابه فهو نظير انتقاله في الجراحة

البسيطة من موضع الى موضع آخر منها لان سيلانه في وسط الجراحة غير ضار
 لانه لا يلحقه حكم التطهير كسيلانه في وسط العين فكذلك العصابة وفيه بحث
 من وجوه (الاول) منع اعطاء العصابة الموضوعة على الجرح حكم الجرح لما
 مر عن البدائع من قوله ولو التى الرماد او التراب فتشرب فيه او ربط عليه رباطا
 فابتل الرباط ونفذ قالوا يكون حدثا لانه سائل وكذا لو كان الرباط ذا طاقين فنفذ
 الى احدهما لما قلنا انتهى فهذا نص صريح في عدم اعطاء تلك العصابة حكم
 الجراحة بل انتقال ذلك الخارج اليها اذا نفذ الى طاق منها سيلان ناقض
 للطهارة وقد مر ايضا عن قبح القدير تقييده بما اذا كان لولا الرباط لسال احترازا عما
 اذا كان ذلك المنتقل الى الرباط ليس فيه قوة السيلان فانه لا ينقض كما مر ايضا فقد
 ظهر لك عدم تأييد ما في خزانة الروايات لما قاله فانه مصور فيما اذا سال في وسط الجراحة
 نفسها والفرق ظاهر بينها وبين رباطها كما سمعت التصريح به (الوجه الثاني) تصريحه
 بان علة النقض انما هي السيلان في صورة ما اذا هيل التراب على الدم الخارج على رأس
 الجرح اذا كان بحال لو ترك سعال بنفسه فليت شعري ما الفرق بين التراب
 وبين العصابة الموضوعة على الجرح مع ان كلا منهما ملازم للجرح لم يفار قد لم يعط التراب
 ايضا حكم الجرح فلا يكون ما تشربه ناقضا كما عطيت العصابة حكما ولم كان ما تشربه
 التراب سائلا دون ما تشربه العصابة ولم كانت العصابة مانعة لذلك الخارج عن حد
 السيلان دون التراب (الوجه الثالث) لو سلمنا اخذ العصابة حكم الجراحة فلان سلم انه
 لانقض الا اذا سال من اطرافها لانه انما يأخذ حكم الجراحة ما عليها فقط لانه جملة
 نظير ظهور ذلك من الجرح نفسه فلا يكون حينئذ قد سال الى ما يلحقه حكم التطهير
 وانت خير بان جراحة الكى التي هي محل وضع الحصاة تكون في العادة كمقدار الظفر
 فقبها وز الخارج منها الى ما وراءها سيلان الى ما يلحقه حكم التطهير فاذا تشربت العصابة
 ذلك الخارج فما كان ملاقي تلك الجراحة تمكن ادعاء عدم سيلانه بخلاف ما لاقي الموضع
 الصحيح ما وراءها فانه سيلان الى ما يلحقه حكم التطهير بلا ريب فيكون ناقضا وان لم يسال
 من اطرافها ويحكم بنجاسته وان لم تنزع تلك العصابة عن محلها اذا زاد على قدر الدرهم
 ولا تجوز الصلاة معه حتى يزيله * واظن ان الذي حل الاستاذ على ما قل عدم الاطلاع
 على ما نقلناه عن البدائع والقبح اذ لو رأى ذلك لم يسعه العدول عنه فان ذلك مما لا يخفى على قدر
 السامى وفضله الطامى * والمذمور له ما قاله في آخر رسالته وقد صنفها بالعجل في مقدار
 ساعة فلكية * بمعونة رب البرية * ولولا ما اخذ من اليهود من الامر بالبيان *
 والنهي عن الكتمان * لكان الاولى لمثل حفظ اللسان * وكبح اللسان * عن الخوض
 في مثل هذا الميدان * مع مثل هذا السابق بين الفرسان * في مضمار الفضل والعرفان *

امدان الله تعالى بامداداته العظيمة الشأن . ونفعنا بيدر كانه الواضحة البرهان (ثم) بعد
 مدة من تحرير هذه الرسالة رأيت لحضرة الاستاذ سيدي عبدالغني رسالة اخرى
 بخطه الشريف سماها الابحاث المخلصه في حكم كي الحصة . وقال فيها ان الخرقا موضوعا
 فوق الكي اذا تلطخت بالمادة ولم تنفذ الى الخارج فهي طاهرة مادامت على الكي فاذا
 انفصلت فالذي فيها نجس والوضوء منتقض . ح اخذنا مما في الخلاصة رجل حشا احليه
 لكي لا يخرج منه شيء او حشاد بره عن ابي يوسف لا وضوء عليه حتى يظهر وان كان بحال
 لولا القطنية يخرج منه البول بعد ذلك اذا ابتل ما ظهر فهو حدث واذا ابتل الداخل
 فلا واذا خرجت القطنية فوجد عليها شيئا فهو حدث يتوضأ ولا يميد ماسلي . ثم نقل
 عن السراج ما قدمناه عن البدائع . ثم قال واما الماء الابيض الذي حول موضع الكي مما يجاوز
 الى موضع الختم حكمه حكمه حكمه . ثم ذكر حكمها والخلاف فيها
 كما قدمناه في المسئلة الخامسة . وقال ينبغي ان يحكم برواية عدم النقص هنا وان ما يخرج من ذلك
 الكي فيتجاوز الى موضع الختم حكمه حكمه اذا كان ماء صافيا فهو غير ناقص ولا نجس
 كما قال شمس الأعمى الحلواني ان في هذا القول توسيما لمن به جرب او جردى . قال منه
 ماء ابيض . ثم بين انه هل يصير به معذورا ام لا وختم به الرسالة (واقول) قد علمت
 ما في قوله فهي طاهرة مادامت على الكي الخ وما ذكره من عبارة الخلاصة لا يشهد له لان داخل
 الاحليل له حكم باطن البدن فهما صاب القطنية في داخله لا يضر ما لم يتل الخارج او يخرج
 القطنية وعليها شيء بخلاف خرقه الكي فانها في ظاهر البدن فتى اصباها ما في قوة السيلان فان
 نجسنا فاضا ونفوذ البل على طاق آخر مما له طاقان دليل على السيلان كما قدمناه عن البدائع ونقله
 هو في هذه الرسالة الثانية عن السراج واما ما ذكره من انه اذا كان الخارج ماء فربما ينبغي ان يحكم
 برواية عدم النقص فهو غير بعيد في موضع الضرورة وان كان الصحيح النقص لجواز العمل
 بالقول الضعيف في موضع الضرورة كما اوضحناه في غير هذه الرسالة ولا سيما اذا كان ذلك
 الخارج بدون الم كما قدمناه عن البحر في الفائدة الخامسة والله تعالى اعلم (لكن) هذا اذا كان
 الخارج ماء صافيا كالخارج من نقطة النار اما اذا كان الخارج قيحا او دما او مخاطا كما هو العادة
 فليس منه مخاض الا بما قدمناه من غسل المحل ثم ربطه بنحو جلدة لا تنش او تقايد ما اختاره
 صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل من عدم النقص بما يخرج قليلا شيئا فشيئا وان كثرت
 فان فيه فحمة عظيمة وفي هذا القدر كفاية ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والحمد لله
 اولوا آخر اظاهرا وابطنا وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد النبي الامين . و على آله وصحبه
 اجمعين . وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الوريقات في سلخ جادى الاولى سنة الف واربعمائة
 وسبع وعشرين على يد جدهم العبد الفقير المعترف بالعمجز والتقصير محمد امين بن عمر الشهير
 بابن بابدين . غفر الله تعالى له ولوالديه . وانشأه ولما له حق عليه . آمين والحمد لله رب العالمين

الرسالة الرابعة

منهل الواردين من بحار الفيض « على ذكر المتأهين
في مسائل الخيض « المحقق العلامة * المدقق
الفهامة * السيد محمد تائبين الحسيني
رحمه الله تعالى وفقنا
به آمين

الرسالة الرابعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عنا بالانعام * وعلينا علم الاحكام * وامرنا بالطهارة من الاحداث
والانجاس والآثام * لتأهل للثول بين يديه والقيام * والصلاة والسلام
على سيدنا محمد خير الانام * المميز بين الحلال والحرام * وعلى آله واصحابه بدور
التمام * ومصايح الظلام (اما بعد) فيقول العبد المفتقر الى رب العالمين * محمد
امين الشهير بابن عابدين * غفر الله تعالى ذنوبه * وملاً من زلال العقو ذنوبه *
انى طالعت مع بعض الاخوان الرسالة المؤلفة في مسائل الحيض المسماة
بذخر المتأهلين * المنسوبة لافضل المتأخرين * الامام العالم العامل * المحقق المدقق
الكامل * الشيخ محمد بن پير على البركوى صاحب الطريقة المحمدية * وغيرها
من المؤلفات السنية * فوجدتها مع صغر حجمها * ولطافة نظمها * جامعة لفرر
فروع هذا الباب * عارية عن التطويل والاسهاب * لم تنسج قريحة على منوالها *
ولم تظفر عين بالنظر الى مثالها * فاردت ان اشرحها بشرح يسهل عويصها *
ويستخرج غويصها * ويكشف نقابها * ويذلل صعابها وسميته منهل الواردين
من بحار الفيض * على ذخر المتأهلين في مسائل الحيض * فاقول مستعينا بالله تعالى
في حسن النية * وبلوغ الامنية * قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿ بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله الذي جعل الرجال على النساء قوامين ﴾ اى يقومون عليهن قيام
الولاية على الرعية ولهذا كان الرجل امير امرأته ﴿ وامرهم بوعظهن ﴾ اى
تذكيرهن بما يلين قلبهن من الثواب والعقاب ﴿ والتأديب ﴾ اى التعليم
وفي المغرب عن ابى زيد الادب اسم يقع على كل رياضة مجودة يخرج بها الانسان
في فضيلة من الفضائل ﴿ وتعليم الدين ﴾ عطف خاص على عام اى تعليم اصوله
من العقائد وفروعه المحتاج اليها في الحال وفي هاتين الفقرتين تلميح
الى قوله تعالى الرجال قوامون على النساء الآية وقوله تعالى واللاتى يخافون
نشوزهن فمظوهن الآية ﴿ والصلاة ﴾ اسم من التصلية ومعناها البناء الكامل
الا ان ذلك ليس في وسعنا فامرنا ان نكل ذلك اليه تعالى كافي شرح التأويلات
وافضل العبارات على ما قال المرزوق اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وقيل
التعظيم فالمدنى اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره * وانفاذ شريعته * وفي الآخرة
بتصنيف اجره * وتشفيده في امته * كما قال ابن الاثير كذا في شرح النقاية للقهستاني
﴿ والسلام ﴾ اسم من التسليم اى جعل الله اياه سالماً من كل مكروه

﴿على حب رب العالمين﴾ اى محبوبه ﴿وعلى آله﴾ اسم جمع لذوى القربى الفه
 مبدلة عن الهزمة المبدلة عن الهاء عند البصريين والواو عند الكوفيين والاول
 هو الحق كما فى المفتاح قهستانى ﴿واصحابه﴾ قال القهستانى اى الذين آمنوا مع
 الصبيبة ولولحظة كما قال عامة المحدثين وانما اوتر على ما ذهب اليه الاصوليون
 من اشتراط ملازمة ستة اشهر فصاعدا ليشمل كل صاحب ﴿هداة﴾ جمع
 هاد من الهداية وهى الدلالة على ما يوصل الى البقية ﴿الحق﴾ ضد الباطل
 ﴿وحجة﴾ جمع حام من الحماية بالكسر اى المنع ﴿الشرع﴾ اسم لما شرعه الله
 تعالى لعباده من الاحكام ﴿المتين﴾ القوي يقال متن ككرم صلب ﴿وبعد﴾
 قال القهستانى اى واحضر بعد الخطبة ماسياتى فالواو للاستئناف اولطف
 الانشاء على مثله او على الخبر على نحو قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الآية
 لان ما فى المشهور من الضعف ما لا يخفى فان تقدير اما مشروط بان يكون ما بعد
 الفاء امرا او نهيما ناصبا لما قبلها او مفسر له كفى الرضى واما توهم اما فلم يعتبره
 احد من النحويين والظرف متعلق بالامر المستفاد من المقام المعلن بالفاء فى قوله
 ﴿فقد﴾ كفى قولهم اعبد ربك فان العبادة حق انتهى ﴿اتفق الفقهاء﴾ اى
 المجتهدون ﴿على فرضية علم الحال﴾ اى العلم بحكم ما يحتاج اليه فى وقت
 احتياجه اليه قال فى التارخانية اختلف الناس فى اى علم طلبه فرض فحكى
 اقوالا ثم قال والذى ينبغي ان يقطع بانه المراد هو العلم بما كلف الله تعالى به
 عباده فاذا بلغ الانسان ضحوة النهار مثلا يجب عليه معرفة الله تعالى بصفاته
 بالنظر والاستدلال وتعلم كمتى الشهادة مع فهم معناهما ثم ان عاش الى الظهر
 يجب تعلم الطهارة ثم تعلم علم الصلاة وهلم جرا فان عاش الى رمضان يجب
 تعلم علم الصوم فان استفاد ما لا تعلم علم الزكاة والحج ان استطاعه وعاش
 الى اشهره وهكذا التدريج فى علم سائر الافعال المفروضة عينا انتهى ﴿على كل
 من آمن بالله﴾ اى بوحدايته سبحانه ذاتا وصفات وافعالا ﴿واليوم الآخر﴾
 هو يوم القيمة فانه آخر الاوقات المحدودة وخصه بالذكر لانه يوم الجزاء
 فالإيمان به يحمل على العمل فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا
 ﴿من نسوة﴾ بالكسر والضم جمع المرأة من غير لفظها قاموس ﴿ورجال﴾
 جمع رجل وهو الذكر من بنى آدم اذا بلغ او مطلقا والمراد هنا البالغ اذا
 علمت ذلك الاتفاق ﴿فمرفة﴾ احكام ﴿الدماء المختصة بالنساء واجبة عليهن
 وعلى الأزواج والاولياء﴾ جمع ولي وهو العصابة فيجب على المرأة تعلم الاحكام

وعلى زوجها ان يعلمها ما تحتاج اليه منها ان علم والا اذن لها بالخروج
والا تخرج الا اذنه وعلى من بلى امرها كلاب ان يعلمها كذلك ﴿ ولكن
هذا كذا ﴾ اي علم النساء المختصة بالنساء معه ﴿ كان ﴾ اي صار مثل فكلت
صبا مريثا ﴿ في زماننا ﴾ اي زمان المصنف وقد توفي سنة ٩٨١ هـ ﴿ معجرا ﴾
اي متروكا ﴿ بل صار كأن لم يكن شيئا مذكورا ﴾ انراب النسيان
المعجرا اذ لان ما عجز قديكون معلوما ويترك العمل بدخلاف ما هو كانه
لوجوده اصلا ﴿ لا يخرقون ﴾ اي اهل الزمان ﴿ بين الحيض والنفس والاحتجاب ﴾
في كتابي من المسائل ﴿ ولا يعززون بين الصحبة من الدماء والابواب ﴾ عظام
على الدماء ﴿ بين ﴾ الفاسدة ﴿ منهما ﴾ فترى ﴿ اي تبصر او تعلم ﴾ انهم لا
اي انفسهم اه اعلمهم عند نفسه ﴿ يكتبي ﴾ حال او مشمول تلقى ﴿ بالذوق
المتغيرة ﴾ كالقدوري والكنز والوقاية والخارج المبتدئة على الاختصار ﴿ وان
مسائل ﴾ هي المطالب التي يبرهن عليها في العلم ويكون الغرض من ذلك العلم
من انفسنا كذا في تعريفات السيد الشريف قدس سره في النساء في المسائل
الساقية ﴿ فيها مفردة والكتب المربوطة ﴾ التي فيها هذه المسائل في الاصل
الاقبل ﴿ اقله وجودها وغلا ثمانية ﴾ والمساكون ﴿ لها جزا لغيره
من مطالعتها ﴾ في القاموس طالع طالعا ومطالعة اطعم عليه اي كذا في تعريف
وتعليق ﴿ بدء الجهل ﴾ واكثر نسخها ﴿ جم نسخة بالضم ما نسخ في كتاب
فيها في باب حيضها تحريف ﴾ اي تدبير مؤ وابدل ﴿ عطف تفسير او الاصل
تتبع بعض حروف الكلمة والثاني ابدالها بغيرها ﴿ نوسم الاستبدال ﴾ اي
باكثر نسخها ﴿ مذ ﴾ اي من ﴿ دهر طويل ﴾ فكلما نسخها في نسخة
على اشرفي زاد التحريف ﴿ وفي مسأله ﴾ اي باب الحيض ﴿ كثيرة وسعوية ﴾
قال في البحر واعلم ان باب الحيض من خواص الابواب الخمسة من الحيض
وتشريعها ولهذا اعتنى به المحققون وافرد به محمد رحمه الله تعالى في كتاب مسائل
ومعرفة مسأله من اعظم المهمات لما يترتب عليها مما لا يحصى من الاحكام فالله اعلم
والصلاة وقراءة القرآن والصوم والاعتكاف والحج والبايع والوطن والطلاق
والعدة والاستبراء وغير ذلك من الاحكام وكان من اعظم الواجبات لان علم
معرفة العلم بالشئ بحسب منزلة ضرر الجهل به وضرر الجهل بمسائل الحيض
اشد من ضرر الجهل بغيرها فيجب الاعتناء بعمرقتها وان كان الكلام فيها
طويلا فان المحصل يتشوف الى ذلك ولا التفات الى كراهة اهل البطالة انتهى

﴿ واختلافات وفي اختيار المشايخ ﴾ بالياء وهم المتأخرون عن الامام واحبابه
 من اهل المذهب على اختلاف طبقاتهم ﴿ وتصحيحهم ايضا مخالقات ﴾ فبعضهم
 يختار قولاً وبعضهم يختار قولاً آخر ثم بعضهم يصحح هذا وبعضهم يصحح
 هذا وقد قالوا اذا كان في المسئلة تصحيحان فالفتى بالخيار لكن قد يكون احد
 القولين الصحيحين اقوى لكونه ظاهر الرواية او مشى عليه اصحاب المتون
 والشروح او ارفق بالناس او غير ذلك مما يثبت في رد المختار على الدر المختار فيحصل لمن
 لا اهلية له اضطراب ولا سيما عند كثرة الاقوال وعدم اطلاع على الاصح منها فلذا قال
 المصنف رحمه الله تعالى ﴿ فاردت ان اصنف رسالة ﴾ قال السيد قدس سره
 الرسالة هي المجلة المشتملة على قائل من المسائل التي تكون من نوع واحد والمجلة
 هي الصحيفة يكون فيها الحكم ﴿ حاوية ﴾ اي جامعة ﴿ لمأله ﴾ اي باب
 الخيضى ﴿ اللازمة حاوية ﴾ بالعجسة اي خالية ﴿ عن ذكر خلاف ومباحث ﴾
 جمع مبحث محل البحث قال السيد قدس سره البحث هو التخصيص والتفتيش
 واصطلاحاً هو اثبات النسبة الايجابية او السلبية بين الشئين بطريق الاستدلال
 ﴿ غير مهمة مقتصرة ﴾ صفة ثالثة لرسالة ﴿ على الاقوى والاصح والمختار
 للفتوى ﴾ اي لجواب الحادثة ﴿ مسهلة ﴾ بالبناء للفاعل والمفعول صفة رابعة
 لرسالة ﴿ الضبط ﴾ لما تفرق في غيرها من المسائل ﴿ والفهم رجاء ﴾ علة
 لقوله فاردت ﴿ ان تكون ﴾ اي الرسالة ﴿ لى ذخرا ﴾ بضم الذال وسكون
 الخاء المعجنتين اي ذخيرة ادخرها واختارها ﴿ في المقبي ﴾ او الآخرة ﴿ فيا ايها
 الناظر اليها بالله العظيم لاتعجل في التخطئة ﴾ مصدر فعل بالتشديد للنسبة
 مثل فسقته اذا نسبت الى الفسق ﴿ بمجرد رؤيتك ﴾ اي برؤيتك المجردة
 ﴿ فيها ﴾ اي في الرسالة ﴿ المخالفة ﴾ مفعول ثان لرؤية ﴿ لظاهر بعض
 الكتب المشهورة ﴾ فكم في بعضها ما هو خلاف الصحيح بل ما هو خطأ
 صريح او ما هو مضروب عن الظاهر مما لا يعرفه الا الفقيه الماهر ﴿ فمضى ﴾
 اي اشفق واخاف عليك ان يكون المخطئ انت لعدم اطلاعك وكفى عن خطأ
 المخاطب بقوله ﴿ ان تخطئ ابن اخك خالك ﴾ لان المراد باخت خالته امه والمراد
 بابنها نفسه قال المصنف اذا كان تخطئ بالبناء المخاطب بها يكون متعدداً ويكون ابن مفعوله
 واذا كان بالياء يكون الفاعل لازماً والابن فاعله ﴿ فتكون من الذين هلكوا
 في المهالك ﴾ لان الخطأ في المسائل الدينية كالهلاك ولذا اشاع اطلاق الميت على الجاهل
 والحى على العالم او من كان ميتاً فاحييناه ﴿ فاني ﴾ علة عدم الخطأ في هذه الرسالة

بقدر الامكان مص (قد صرفت شطرا من عمرى) اى حصصه وافرة منه وفي المغرب
 شطر كل شئ نصفه وقوله في الحائض تقعد شطر عمرها على تسمية البعض شطرا
 توسعا في الكلام واستكثارا للقليل ﴿ في ضبط هذا الباب حتى ميزت بفضل الله
 بين القشر ﴾ بالكسر غث الشيء خلقه او عرضا قاموس ﴿ واللباب ﴾ بالضم
 خالص كل شئ كما في الصحاح ﴿ والسمين والمهزول ﴾ ضده ﴿ والصحيح
 والمعلول ﴾ في القاموس العلة بالكسر المرض على يعل واعتل واعله الله فهو
 ممل وعليل ولا تغل معلول والمتكلمون يستعملونها ﴿ والجيد ﴾ بالفتح والانشيد
 ﴿ والردى ﴾ ضده ﴿ والنسيف والقوى ورجعت ﴾ عطف على ميزت
 ﴿ باسباب الترجيح ﴾ اى التقوية ﴿ المعتبرة ﴾ عند اهل هذا الشأن ﴿ ماهو
 الراجح ﴾ اى في نفس الامر ﴿ من الاقوال والاختيارات ﴾ انصاردة
 ﴿ من الأئمة ﴾ المجتهدين في المذهب او اهل الاستنباط من القواعد لمالائس
 فيه عن المجتهدين او اهل الاختيار والترجيح لمسافيه روايتان عن المجتهد او قولان
 لاهل الاستنباط ﴿ فارجع البصر ﴾ مرتبط بما مر من النهى عن العجلة وتعليقه
 باتقان المصنف لما كتبه اى اذا عات ذلك فأعد بصرك اذا اشكل عليك شئ ﴿ كرتين ﴾
 اى مرة بعد مرة كما في الآية فالمراد بالثنية التكرير والتكثير كما في قولهم لييك
 وسعديك ﴿ وتأمل ﴾ بعين بصيرتك ﴿ ما كتبنا مرتين ﴾ المراد به التكرار
 ايضا ﴿ واعرضه ﴾ اى ما كتبناه ﴿ على الفروع ﴾ اى ما يناسبه من مسائل
 علم الفقه ﴿ و ﴾ على ﴿ الاصول ﴾ اى الاداة الكلية التى هى الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس ﴿ و ﴾ على ﴿ قواعد المنقول ﴾ الذى هو الاداة المذكورة
 ﴿ والمعقول ﴾ اى الاستدلال بدليل معقول مستنبط من احد الاداة السمعية
 ﴿ لعلك تطلع على حقيقته ﴾ اى على كونه ما كتبناه حقا نابنا ﴿ وتظهر لك
 وجوه حخته ﴾ و اشار بالترجى الى صعوبة هذا المسلك فان المتأهل للمرض والاطلاع
 المذكورين نادر ﴿ وترجع ﴾ عند الاطلاع المذكور الى التصويب من تحطته
 اى ترجع مبتدئا من نسبة الخطأ الى نسبة التصويب لما كتبناه او من البدئية (وتقول)
 عند ذلك ﴿ الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله ﴾ فبداقتباس
 لطيف ﴿ فنقول ﴾ اى بنون المعظم نفسه تحدينا بنعمة الله تعالى عليه ﴿ وباللهم ﴾
 اى باستعانه تعالى وحده ﴿ التوفيق ﴾ هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبوه ويرضاه
 ﴿ ومنه ﴾ تعالى يطلب ﴿ كل تحقيق ﴾ هو اثبات المسئلة بدليلها ﴿ وتدقيق ﴾
 هو اثباتها بدليل دق طريقه لناظريه من تعريفات السيد ﴿ هذه الرسالة مرتبة

على مقدمة ﴿ بكسر الدال من قدم اللازم او المتعدى وعلى الثانى يجوز القبح ايضا وهى فى النرف نون مقدمة الكتاب ما يذكر قبل الشروع فى المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها ومقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع فى مسائله كحده وغايته وموضوعه والمراد هنا الاولى ﴿ وفصول ﴾ ستة جمع فصل وهو قطعة من الباب مستقلة بنفسها منفصلة عما سواها تترىفات ﴿ اما المقدمة ففيها نوعان النوع الاول فى تفسير الالفاظ المستعملة ﴿ فى هذا الباب بلسان الفقهاء ﴿ اعلم ان الدماء المختصة بالنساء ﴾ احتراز عن الحيض الرعاف ﴿ ثلاثة حيض ونفاس واستحاضة فالحيض ﴾ لغة مصدر حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضاً ومحاضاً فهى حائض وحائضه سال دمها والحيضة المرة وبالكسر الاسم والخارقة ٣ تستشفر بها المرأة قاموس وفى البحر قال اهل اللغة اصله السيلان يقال حاض الوادى اى سال فسمى حيضا السيلان فى اوقاته انتهى وشرعاً بناء على انه حدث كاسم الجنابة هو مانعة شرعية بسبب الدم المذكور مما تشترط له الطهارة كالصلاة والتلاوة وعن الصوم ودخول المسجد والقربان وعلى انه خبيث هو ﴿ دم صادر من رحم ﴾ اى بيت منبت الولد ووعائه قاموس * احتراز به عن الاستحاضة لانها دم عرق انفجر لادم رحم وعن دم الرعاف والجرح * وعما يخرج من الدبر فليس بحيض لكن يستحب ان لاياتها زوجها وان تغتسل عند انقطاعه كما فى الخلاصة وغيرها وسيأتى . وعما تراه الصغيرة وهى من لم يتم لها تسع سنين على المعتد * وماتراه النفساء قبل الولادة فليس من الرحم بل هما استحاضة لكن فى البحر قال بعضهم ماتراه الصغيرة دم فساد لان الاستحاضة لا تكون الا على صفة لا تكون حيضا انتهى يعنى انها دم يتصف بصفة فيه اولها كان حيضا كزيادة او نقص مثلا تأمل لكن المشهور انه استحاضة والمراد رحم امرأة بقرينة المقام احترازا عما تراه الاثرب والضبع والخفاش قالوا ولا يحيض غيرها من الحيوانات . وعما يراه الخنثى المشكل فى الظهيرة اذا خرج منه المنى والدم فالعبرة للمنى دون الدم انتهى وكأنه لان المنى لا يشبهه بغيره بخلاف الدم فانه يشبهه بالاستحاضة فيلغى ويعتبر المتيقن من اول الامر ﴿ خارج من فرج داخل ﴾ احتراز عما لو احست بنزوله الى الفرج الداخل ولم يخرج منه فليس بحيض فى ظاهر الرواية وبه يفتى قهستاني وعن محمد يكتفى الاحساس به فلو احست به فى رمضان قبيل الغروب ثم خرج بدمه تقضى صوم اليوم عنده لا عندهما ﴿ ولو حكما ﴾ ليدخل الطهر المتخلل و'اللون سوى البياض الخالص انتهى مص فهذا تعميم لقوله دم

٣ قوله تستشفر بها اى تضعها عند شفر فرجها اى حرفه منه

فكان الاولى ذكره بحذائه ﴿ بدون ولادة ﴾ ليحترز عن النفاس مصداق ما تراه
بعد الولادة ولم يقل واياس لان المختار ان الآيسة اذا رأت الدم نصبا يكون حيضا
اذا رآته خالصا كالاسود والاحمر القاني كاسيأتي فهو داخل في التعريف وغير الخالص
يكون استحاضة فهو خارج بقيد الرحم ﴿ والنفاس ﴾ بالكسر لغة مصدر نفست المرأة
بضم النون وقحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس مغرب واصطلاحا دم تسمية
للعين بالمصدر كالحيض سواء كما في المغرب ﴿ كذلك ﴾ الاشارة الى وصف الدم
السابق فكأنه قال دم صادر من رحم خارج من فرج داخل واوحكما فاحترز عما
لو ولدت من جرح ببطنها فهي ذات جرح وان ثبت له احكام الولد من انقضائه
عدة ونحوه الا اذا سال الدم من الرحم وخرج من الفرج الداخل فنفساء كما في الجرح
والنهر وسيأتي ودخل بقوله واوحكما الطهر المتخالف وما سوى البياض الخالص
ومالو ولده ولم ترد ما لعقد انها تصير نفساء كما في الدر والنجار وسيأتي ﴿ عقيب
خروج اكثر ولد ﴾ واو متقطعا عنصروا عضوا لا اقله فتوخأ ان قدرت او تميم
وتومي بصلاة در ووصف الولد بقوله ﴿ لم يسبقه ولد من ﴾ اي من ﴿ اقل
من ستة اشهر ﴾ احترازا عن ثانی التوأمين فانه لا يكون نفاسا في الاصح مصداق
هو من الاول فقط واذا كان بينهما ستة اشهر فاكثر فالنفاس من كل واحد منهما
﴿ والاستحاضة ﴾ لغة مصدر استحاضت المرأة فهي مستحاضة قال في القاموس والمستحاضة
من يسيل دمها من الحيض بل من عرق العازل ﴿ و ﴾ الخال انه ﴿ يسيل دماغا لها ﴾
وهو سبعة كاسياتي في آخر الفصل الرابع ان شاء الله تعالى وشربا ﴿ دم واوحكما ﴾
ليدخل الاوان مص ﴿ خارج من فرج داخل لا عن رحم ﴾ وعلمته ان لارائه الله
ودم الحيض منتن الرائحة بحر ﴿ والدم الصحيح ما لا ينقص عن ثلثة ﴾ اي عن احدى مئة
الحيض ﴿ ولا يزيد على العشرة ﴾ اي اكثر المدة ﴿ في الحيض ﴾ اما حقيقة او حكما
بان يزيد على عادتها مص اي فانه اذا زاد على العادة حتى تجاوز العشرة فانها ترد
على عادتها ويكون ما رآته في ايام عادتها دما صحيحا كأنه لم يزد على العشرة ويكون
الزائد على العادة استحاضة وهو دم فاسد والحاصل ان الدم اذا انقطع قبل تجاوز العشرة
فهو دم صحيح لانه لم يزد عليها حقيقة واذا تجاوزها فآتراه في ايام العادة حيض
ويجعل كأن الدم انقطع على العادة ولم يتجاوز العشرة حكما فليتأمل ﴿ ولا ﴾ على الاربعة
في النفاس ﴿ اما حقيقة او حكما كما سبق مص وقوله ﴿ ولا يكون في احد طرفيه
دم ولو حكما ﴾ اي نحو المسفرة والكبرة لم يظهر لي مراده به وهو زائد
على ما في المحيط وغيره في تعريف الدم الصحيح ولعله احتترز به عما لو كان

طهرا في احد طرفيه دم كالأورات المبتدأة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما
 كانت العشرة الاولى حضا وهي دم غير صحيح لوقوع الدم في طرفه الاول وكذا
 لو وقع في طرفيه كالأورات المعتادة قبل عادتها يوما دما ثم عشرة طهرا ويوما دما
 فان العشرة الطهر حيض ان كانت كلها عادتها والارادت الى العادة هذا ما ظهر لي
 هنا لكن لا يخفى ان ذلك خارج بقوله ولا يزيد على العشرة لان الزيادة هنا
 موجودة فان الطهر المتخال بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر يوما يحمل
 كالدّم المتوالي كاسيأتى وايضا فان اقتصره على تعريف الدم الصحيح بعد قوله
 والاستحاضة ويسمى دما فاسدا الخ يقتضى ان الدم الفاسد المقابل للصحيح هو
 دم الاستحاضة اكتفى بتعريف الاستحاضة عن تعريفه فينبغي ان الحيض لا يكون
 دما فاسدا فتكون العشرة في المشالين المذكورين دما صحيحا فلم يصح الاحتراز
 عنهما لكن شاع في كلامهم اطلاق الدم الفاسد على ما جاوز العشرة مع ان
 العشرة حيض فليأمل ﴿ والطهر المطلق ﴾ الشامل للاقسام الاربعة الآتية
 ﴿ ما لا يكون حيضاً ولا نفاساً ﴾ وفيه ان بعض اقسامه قد يكون حيضاً ولفاساً
 كالطهر المتخال بين الدمين الا ان يراد بالمطلق ما ينصرف اليه اسم الطهر عند
 الاطلاق ﴿ والطهر الصحيح ﴾ في الظاهر والمعنى ﴿ ما ﴾ اى نقاء ﴿ لا يكون
 اقل من خمسة عشر يوماً ﴾ بان يكون خمسة عشر فاكثرت لان مادون ذلك
 طهر فاسد يجعل كالدّم المتوالي كما ذكرنا وسيأتى تفصيله ﴿ ولا يشوبه ﴾ اى
 يخالطه ﴿ دم ﴾ اصداً لافى اوله ولا فى وسطه ولا فى آخره مص فلو كان خمسة عشر
 لكن خالطه دم صار طهرا فاسدا كالأورات المبتدأة احد عشر يوماً دما
 وخسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فالدم هنا فاسد لزيادته على العشرة والطهر
 صحيح ظاهراً لانه استكمل خمسة عشر لكنه فاسد معنى لان اليوم الحادى عشر
 اتصل فيه فهو من جملة الطهر فتد خالط هذا الطهر دم فى اوله ففسد
 فلاتثبت به العادة كما يأتى فى النوع الثانى ورح فهى كمن باغت مستحاضة فحيضها عشرة
 وطهرها عشرون وسيأتى تمام ذلك فى الفصل الرابع ان شاء الله تعالى ﴿ ويكون
 بين الدمين الصحيحين ﴾ احتراز عما يكون بين الاستحاضتين او بين حيض
 واستحاضة او بين نفاس واستحاضة او بين طرفى نفاس واحد مص وذلك
 كالأورات الآتية طهراً تاماً بين استحاضتين وكالوحاضت او ولدت ثم دخلت
 فى سن اليأس ثم رأت دم استحاضة والاخير ظاهر فى الكل الطهر فاسد لانه
 لم يقع بين دميين صحيحين وان لم ينقص عن خمسة عشر يوماً ولم يخالطه دم فتأمل

﴿والطهر الفاسد ماخالفه﴾ اى خالف الصحيح ﴿فى واحد منه﴾ اى
 تاذكر فى تعريفه بان كان اقل من خمسة عشر اوخالطه دم اولم يقع بين دميين
 صحيحين ﴿والطهر﴾ عطف على ماخالفه ﴿المتمخل مطلقا بين الاربعين
 فى النفاس﴾ اى فهو من الطهر الفاسد لكونه لم يقع بين دميين صحيحين بل وقع
 بين طرفى دم واحد وقوله مطلقا اى قليلا كان او كثيرا وهذا قول ابى حنيفة
 رحمه الله تعالى وفى الخلاصة وعليه الفتوى وقال اذا كان الطهر المتمخل خمسة عشر
 فصاعدا يفصل بين الدمين ويجعل الاول نفاسا والثانى حيضا ان امكن
 كذا فى المحيط انتهى اى ان امكن جعل الثانى حيضا بان استكمل مدته ﴿والطهر
 التام﴾ صحيحا او فاسدا كما قدمناه ﴿طهر خمسة عشر يوما فصاعدا والطهر
 الناقص﴾ وهو قسم من الطهر الفاسد كما علمته ﴿ماقص منه﴾ اى من التام
 ﴿والمعادة من سبق منها﴾ من حين بلوغها ﴿دم وطهر صحيحان﴾ كالبغات
 فرأت ثلاثة دما وخسة عشر طهرا فاذا استمر بها الدم فلها قى من الاستقرار
 عادتھا ﴿واوحدھما﴾ بان رأت دما صحيحا وطهرا فاسدا كالورأت خمسة دما
 واربعة عشر طهرا ثم استمر الدم فحيضها من اول الاستقرار خمسة لانها دم
 صحيح وطهرا بقية الشهر لان ما رآته طهر فاسد لا تصير به معادة فلم يصلح
 لنصب العادة ايام الاستقرار او بالعكس كالورأت احد عشر دما وخسة عشر
 طهرا ثم استمر الدم لكن الطهر هنا صحيح ظاهرا فقط لفساده بفساد
 الدم فلا تثبت به العادة كما قدمناه فحكمها حكم من بلغت مستحاضة فحيضها عشرة
 من اول الاستقرار وطهرا عشرون هو الصحيح كفى المحيط وقيل طهرها ستة عشر
 ﴿والمبتدأة من كانت فى اول حيض او نفاس﴾ فاذا بلغت برؤية الدم او الولادة
 واستمر بها الدم فحيضها عشرة ونفاسها اربعون وطهرا عشرون وسأتى تمام ذلك
 فى الفعل الرابع ﴿والمضاة وتسمى الضلالة والتمهيرة﴾ والمهيرة ايضا بالكسر
 لانها حيرت الفقيه ﴿من نسيت عادتھا﴾ عددا او مكانا فى حيض او نفاس
 ﴿النوع الثانى﴾ من المقدمة ﴿فى الاصول والقواعد الكلية اقل الحيض ثلاثة ايام﴾
 بالنصب على الظرفية او بالرفع على الخبرية ان كان التقدير اقل مدة الحيض
 ﴿وليالها﴾ الاضافة الى ضمير الايام لا فائدة مجرد المدد اى كون الليالى ثلاثا لا كونها
 ليالى تلك الايام فلذا عبر ابن الكمال بقوله وثلاث ليال واحترز عن رواية الحسن
 عن الامام انه ثلاثة ايام وليتان وروى عن ابى يوسف يومان واكثر الثالث ولذا قال
 المحس ﴿اعنى اثنين وسبعين ساعة﴾ بالساعات الفلكية كل ساعة منها خمس عشرة

درجة وتسمى عندهم المعتدلة والساعات اللغوية والشرعية وهى الزمان وان قل ﴿ حتى لورات ﴾ الدم ﴿ مثلا عند طلوع شمس يوم الاحد ساعة ﴾ اى حصنة من الزمان ﴿ ثم انقطع الى فجر يوم الاربعاء ﴾ بادخال العايه ﴿ ثم رأت ﴾ الدم ﴿ قيل ﴾ تصغير قبل وهو اسم لوقت يتصل به ما بعده ﴿ طلوعها ﴾ اى طلوع شمس الاربعاء ﴿ ثم انقطع عند الطلوع او استقر من الطلوع الاول ﴾ بلا انقطاع اصلا ﴿ الى ﴾ الطلوع ﴿ الثانى يكون حيضا ﴾ لبلوغه نصابه وافاد ان الشرط وجود الدم فى طرفى النصاب سواء وجد فيما بين ذلك اولا ﴿ ولو انقطع قبل الطلوع الثانى بزمان يسير ولم يتصل به ﴾ اى بالطلوع الثانى ﴿ الدم ﴾ حتى نقص عن اثنين وسبعين ساعة للحظة ﴿ ثم ﴾ دام الانقطاع ﴿ ولم تر دما الى تمام خمسة عشر يوما لم يكن حيضا ﴾ اما لو عاد قبل تمام خمسة عشر من حين الانقطاع بان عاد فى اليوم العاشر او قبله كان كاه حيضا وان بعده كانت الشرة فقط حيضا او ايام العادة فقط لو معتادة لان الطهر الناقص كالدّم المتوالى كامر وبأى ﴿ واكثره ﴾ اى الحيض ﴿ عشرة كذلك ﴾ اى مقدرة مع لياليها بالساعات اعنى مائتين واربعين ساعة نعم ذكر فى التارخانية انها لو اخبرت المفتى بانها طهرت فى الحادى عشر اخذها بشرة او فى العاشر اخذت سبعة ولا يستعصى فى الساعات ثلاث عشر عليها الامر وهكذا يفعل فى جميع الصور الا فى اقل الحيض واقل الطهر مخافة النقص عن الاقل زاد القهستاني عن حاشية الهداية ان عليه الفتوى ومثله فى معراج الدراية ﴿ واقل النفس لاحدله ﴾ بل هو ما يوجد ولو ساعة ﴿ حتى اذا ولدت فانقطع الدم ﴾ عقب ذلك ﴿ تغتسل وتصلى ﴾ فليس له نصاب الا اذا احتجج اليه لهدمة كقوله اذا ولدت فان طالق فقات مضت عدتي فقدره الامام بخمسة وعشرين يوما وبعدها خمسة عشر طهر ثم ثلاث حيض كل حيضة خمسة ايام ثم طهران بين الحيضتين ثلاثون يوما فاقل مدة تصدق فيها عنده خمسة وثمانون يوما وروى عندها يوم باعتبار اكثر الحيض وقدره الثانى باحد عشر فتصدق بخمسة وستين يوما احد عشر نفاس وخمسة عشر طهر وثلاث حيض بتسعة ايام بينها طهران بثلاثين وقدره الثالث بساعة فتصدق بعدها باربعة وخسين وتام ذلك فى السراج وحواشينا على الدر المختار ﴿ واكثره ﴾ اى النفس ﴿ اربعون يوما ﴾ وقد علم اجالا عماس من بيان اكثر الحيض والنفس وان الزائد عليه لا يكون حيضا ولا نفاسا ان الدم الصحيح لا يعقبه دم صحيح وحينئذ ﴿ فالحيضان لا يتواليان ﴾ بل الثانى منهما استحاضة وكذا فى الاخيرين مص فى قوله ﴿ وكذا النفاسان والنفس والحيض بل لا بد من طهر ﴾ تام فاصل ﴿ بينهما ﴾ اى بين كل اثنين من الحيضين والنفسين

والحيض والنفاس ﴿ واقل الطهر ﴾ المذكور مختلف فهو ﴿ في حق النفاسين ستة اشهر ﴾ لانه اذنى مدة الحمل فلو فصل اقل من ذلك كانا توأمين والنفاس من الاول فقط كامر ويأتى ﴿ وفي ﴾ حق ﴿ غيرها ﴾ من حيضين او حيض ونفاس ﴿ خمسة عشر يوما ﴾ وان كان اقل من ذلك فالثاني استحاضة معه فاذا وقع ذلك الطهر التام بين دميين ﴿ فالدمان المحيطان به حيضان ﴾ وكذا الحكم في الاكثر بطريق اولى مصابى الاكثر من طهر خمسة عشر ﴿ ان بلغ كل نصابا ﴾ ثلاثة او اكثر ﴿ ولم يمنع مانع والا ﴾ اى وان لم يبلغ نصابا او منع مانع من الحيض مثل كونها حاملا او كونه زائدا على عادتها مجاوزا لعشرة ﴿ فاستحاضة او نفاس ﴾ صورته امرأت رأت دمها حال حيضها خمسة ايام ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم ولدت ورأت دما فالدم الثانى نفاس والدم الاول استحاضة مع انهما مكتنفان بالطهر ﴿ تنبيه ﴾ اطلاق الطهر فشمل المصحح والفاسد بعد كونه تاما فالطهر التام الفاسد وهو الذى خالطه دم كما سيفعل بين الدمين وانما يفسد من حيث انه لا يصلح لنصب العادة في المبتدأة لامن حيث الفصل وعدمه كما ينهر في الفصل الرابع وح فلورأت ثلاثة دماء كما دنتها ثم خمسة عشر طهرا ثم يوما ثم يوما طهرا ثم ثلاثة دماء فالثلاثة الاولى والاخيرة حيضان او جود طهر تام بينهما وان كان فاسدا لانها صلت فيه يوما بدم ﴿ والطهر ناقص ﴾ عن اقله ﴿ كالدمل المتوالى ﴾ لانه طهر فاسد كما في الهداية ﴿ لا يشغل بين الدمين ﴾ بل يجعل الكل حيضا ان لم يزد على العشرة والا فالزائد عليها اوعلى المادة استحاضة ﴿ مطلقا ﴾ اى سواء كان اقل من ثلاثة ايام وهو بالاتفاق اوازيد وسواء كان ذلك الازيد مثل الدمين المحيطين به اواقل او اكثر وسواء كان في مدة الحيض اولا عند ابى يوسف وهو قول ابى حنيفة آخر وعامه فيجوز بداية الحيض بالطهر وينتبه به ايضا اذا احاط الدم بطرفيه فلو رأت مبتدأة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما فالعشرة الاولى حيض ولورأت المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة الطهر حيض ان كانت عادتها والا ردت الى عادتها وعند محمد الطهر ناقص لا يشغل لو مثل الدمين اواقل في مدة الحيض ولو اكثر فصل ان بلغ ثلاثا فاكثر ثم ان كان في كل من الجانبين نصاب فالسابق حيض ولو في احدهما فهو الحيض والا فالكل استحاضة ولا يجوز عندهم بالحيض ولا ختمه بالطهر فلورأت مبتدأة يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض اتفاقا لان الطهر دون ثلاث ولو رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما فالسنة حيض للاستواء ولو رأت ثلاثة دماء وخسة

طهرا ويوما دما فالثلاثة حيض لغلبة الطهر فصار فاصلا هذا خلاصة ما في شروح
 الهداية وغيرها وفي المسئلة ست روايات وهاتان اشهرها وقد صحح رواية محمد
 في المبسوط والمحيط وعليها الفتوى وفي السراج وكثير من المتأخرين اقتصروا بقول
 ابي يوسف لانه اسهل على المفتي والمستفتي وفي الهداية والاخذ به ايسر وفي القم
 وهو الاولى ﴿ وسيجي * ان شاء الله تعالى ﴾ في الفصل الثاني بعض ذلك ﴿ وكذا
 الطهر الفاسد ﴾ التخلل بين الدمين ﴿ في النفاس ﴾ لا يفصل بينهما ويجعل كالدّم
 المتوالى حتى لو ولدت فانقطع دمها ثم رأت آخر الاربعين دما فكله نفاس كما مر
 وسيأتي في الفصل الثاني * ثم اعلم ان عدم فصله خاص بما اذا كان الدم الثاني
 في مدة الاربعين لا بعدها ولذا قال في السراج ثم الطهر التخلل بين دمي النفاس
 لا يفصل وان كثرت الخفقولة بين دمي النفاس عرّج في ان الدم الثاني في مدة الاربعين
 والا فلو كان لا يفصل مطلقا لزم ان من ولدت ورأت عشرين دما ثم طهرت
 سنة اوستنتين ثم رأت الدم ان يكون ذلك الطهر كالدّم المتوالى ولا قائل به لكن
 اذا وقع الدم الثاني خارج الاربعين فان كان الطهر التخلل تاما فصل بينهما
 ولم يجعل كالدّم المتوالى وان كان ناقصا لم يفصل لانه لا يفصل في الحيض ففي النفاس
 اولى لان الطهر الناقص فاسد في نفسه بخلاف التام يوضع ما قلنا ما في المحيط لورأت خمسة
 دما وخسة عشر طهرا وخسة دما وخسة عشر طهرا ثم استقر الدم فعنده نفاسها خسة
 وعشرون لانه لا عبرة بالطهر الاول لاحاطة الدم بطرفيه والثاني معتبر لان به تم الاربعون
 ولورأت ثلاثين دما وعشرة طهرا ويوما دما فعند ابي يوسف الاربعون نفاس لانه
 يختم النفاس بالطهر ويقلب الطهر نفاسا باحاطة الدمين به كاسيأتي وعند محمد الثلاثون
 نفاس انتهى فقوله لان به تم الاربعون اى فكان الدم الثاني واقما بعدها فيكون
 حيضا لوجود الطهر الفاصل فهذا ما ظهر لي والله تعالى اعلم ﴿ واكثر الطهر
 لاحدله ﴾ بل قد يستغرق العمر ﴿ الا عند ﴾ الحاجة الى ﴿ نصب العادة ﴾ عند
 استمرار الدم ﴿ وسيجي * ان شاء الله تعالى ﴾ تفصيل ذلك في الفصل الرابع ﴿ والعادة
 تثبت بمرة واحدة في الحيض والنفاس ﴾ هذا قول ابي يوسف وابي حنيفة آخر
 قال في المحيط وبه يفتى وفي موضع آخر وعليه الفتوى هذا في الحيض اما في النفاس فتفق
 عليه مص قلت وكذا المبتدأة بالحيض تثبت العادة لها بمرة واحدة اتفاقا كما في السراج
 وانما الخلاف في المعتادة اذا رأت ما يخالف عادتها مرة واحدة هل يصير ذلك
 المخالف عادة لها ام لا بد فيه من تكراره مرتين بيان ذلك لو كانت عادتها خسة
 من اول الشهر فرأت ستة فهي حيض اتفاقا لكن عندهما يصير ذلك عادة ناذا

استمر بها الدم في الشهر الثاني ترد الى آخر ما رأته وعند محمد الى العادة القديمة ولورأت الستة مرتين ترد اليها عند الاستمرار اتفاقا وتماه في السراج وقوله ﴿دما او طهرا﴾ منصوبان على التمييز ﴿ان كانا صحيحين﴾ بخلاف الفاسدين كما وضحناه في آخر النوع الاول ﴿وتنتقل كذلك﴾ اى بكرة واحدة في الحيض والنفاس دما او طهرا وفيه الخلاف المار لكن هذا في العادة الاصلية وهى ان ترى دميين متفقين وطهرين متفقين على الولاء او اكثر لا الجعلية بان ترى اطهارا مختلفة ودماء مختلفة فانها تنقض برؤية المخالف اتفاقا نهر وتماه ذلك في القمع وغيره ﴿زمانا﴾ تمييز محول عن الفاعل ﴿بان لم ترفيه﴾ اى في زمان عاداتها كالوكانت عاداتها خمسة من اول الشهر فضت ولم ترفيها ولا في بقية الشهر اورأت بعدها خمسة ﴿اورأت﴾ الخمسة ﴿قبلة﴾ اى قبل زمان عاداتها ولم ترفيد وانما نص على القبلية مع انها داخلته في قوله بان لم ترفيه لان الانتقال فيها حصل قبل عدم الرؤية فيه فتأمل ﴿و﴾ تنتقل ﴿عددا ان رأته ما يخالفه﴾ اى العدد ﴿صحيحا﴾ حال من مفعول رأته وقوله ﴿طهرا او دما﴾ بدل من صحيحا او عطف بيان كالوكانت عاداتها خمسة حيضا وخسة وعشرين طهرا فرأت في ايامها ثلاثة دما وخسة وعشرين طهرا او خسة دما وثلاثة وعشرين طهرا ﴿او﴾ رأته ما يخالفه حالة كون المرئى ﴿دما فاسدا جاوز العشرة ووقع﴾ من آخره ﴿نصاب﴾ ثلاثة ايام فاكثر ﴿في بعض﴾ ايام العادة وبعضها ﴿اى ووقع بعض العادة﴾ من الطهر الصحيح ﴿مثاله عاداتها خمسة من اول الشهر فرأت الدم سبعة قبله واربعة في اوله وانقطع فهذا دم فاسد لانه جاوز العشرة ووقع منه نصاب الحيض في بعض ايام العادة وبعضها الباقى وهو الخامس وقع من الطهر الصحيح فتعد الى عاداتها من حيث المكان دون العدد لان الخامس لم يقع بعده دم حتى يجعل حيضا لان ابا يوسف وان كان يجيز ختم الحيض بالطهر لكن شرطه عنده احاطة الدم بطرفى الطهر كما قدمناه وقد تنتقل عددا وزمانا وهو ظاهر وسيأتى تفصيل هذا المحل في الفصل الثانى ان شاء الله تعالى ﴿واما النصول﴾ عطف على قوله اما المقدمة ﴿فستة الفصل الاول فى﴾ بيان ﴿ابتداء ثبوت الدماء الثلاثة﴾ الحيض والنفاس والاستحاضة ﴿و﴾ بيان ﴿انتهائه﴾ اى انتهاء ثبوتها الذى يزول به احكامها ﴿و﴾ فى بيان ﴿الكرسف﴾ بوزن فلفل ﴿اما الاول فمعدن ظهور الدم بان يخرج من الفرج الداخلى﴾ الى الفرج الخارج والاول وهو المدور بمنزلة الدبر والاحليل والثانى وهو الطويل بمنزلة الاليتين او القلفة ﴿او﴾ لم ينفصل عن الفرج الداخلى بل ﴿حاذى﴾ اى ساوى ﴿حرفه﴾ والدم فى هذا

الحكم كالبول والغائط فكل ما ظهر من الاحليل كالكسر مخرج البول من ذكر
الانسان واللبن من الثدي قاموس والمراد هنا الاول والدبر بضم وبضميتين والفرج
بان ساوى الحرف من احدى هذه الخارج يتنقض به الوضوء سواء كان دما
او بولا او غائطا مطلقا اى قليلا كان او كثيرا ويثبت به اى بما ظهر النفس
والحيض ان كان دما صحيحا يعنى بان كان بعد خروج الولد او اكثره في النفس ولم ينقص
عن ثلاثة في الحيض من بنت تسع سنين او اكثر ويثبت به باوغها قال في المحيط
البرهاني واكثر مشايخ زماننا على هذا انتهى وعليه الفتوى سراج وهو المختار وقيل ست
وقيل سبع وقيل اثنا عشر قطع فان احس بصيغة المجهول ولم يقل احست ليدخل
فيه حدث الرجال والنساء ابتداء بنزوله اى الدم ونحوه كالبول ولم يظهر
الى حرف المخرج او منع بصيغة المجهول ايضا معطوف على لم يظهر منه
اى من ظهوره بالشد على ظاهر المخرج بنحو خرقه او الاحتشاء في باطنه بنحو قطنه
فليس له حكم اء لا يتنقض به الوضوء ولا يثبت به الحيض وقيل يثبت بمجرد الاحساس
كاقدمناه وان منع بعد الظهور اولا فالحيض والنفس باقياى اى لا يزول بهذا المنع
حكمهما الثابت بالظهور اولا كما اخرج بعض المني ومنع باقيه عن الخروج
فانه لا تزول الجنابة دون الاستحاضة فانه اذا امكن منع دمها زال حكمها
واما الكلام في حكم الخارج من غير السيلين القبل والدبر فلاحكم للظهور
والمحاذاة بمجردهما بل لا بد من الخروج كما وضهنا في رد المحتار
ولا بد ايضا من السيلان واختلف في تفسيره ففي المحيط عن ابي يوسف
ان يعلو وينحدر وعن محمد اذا انتفخ على رأس الجرح وصار اكثر من رأس
سنة نقض والصحيح لا ينقض انتهى وصحح في الدراية الثانية لكن صحح في الثانية
وغيرها الاول وفي الفتح انه مختار السرخسى وهو الاولى والمراد السيلان ولو بالقوة
حتى لو مسحه كما خرج او وضع عليه قطنه او القى عليه رمادا او تراشه ظهر ثانيا
فتبره ثم فانه يجمع فان كان بحيث لو تركه سال بغلبة الظن نقض قالوا وانما يجمع
اذا كان في مجلس واحدمرة بعد اخرى فلذوق في مجالس فلا كافي التتار خانية والبحر
الى ما اى موضع من البدن يجب تطهيره في الغسل من الجنابة وعم التطهير
المسح كالولم يمكنه غسل رأسه لمذر وامكنه مسحه فخرج منه دم وسال اليه والمراد
سيلانه اليه ولو حكما فيشمل ما لو اقتصد ولم يتلطح رأس الجرح فانه نافض مع انه سال
الى الارض دون البسطن وكذا لو مص العلق او القراد الكبير الدم وخرج ما لو سال

في داخل العين او باطن الجرح فانه موضع لا يجب تطهيره لانه مضر وزاد في الفتح بعد
 قوله يجب او يندب وايداه في البحر بقولهم اذا نزل الدم الى قصبه الا تف نقض اى لان
 المبالغة في الاستنشاق الى ما اشتد من الاثف مسنونة وتام تحقيق ذلك في حواشينا
 رد المحتار ﴿ في نقض الوضوء ﴾ متعلق بمعنى النبي في قوله فلا حكم وقوله بل لا بد
 او بالظهور والخروج لكن يحتاج الى تكلف تأمل ﴿ فلو منع الجرح السائل من السيلان
 انتفى المدر ﴾ بلا خلاف وذلك واجب بالقدر الممكن ولو بصلاته موميا قائما او قاعدا
 كما سيأتي تفصيله آخر الرسالة ان شاء الله تعالى ﴿ كالاستحاضة ﴾ في اصح القولين وقيل
 انها كالحيض ﴿ وفي النفاس لا بد ﴾ في ثبوت حكمه ﴿ مع ذلك ﴾ اى مع خروج
 الدم من الفرج الداخل ﴿ من خروج اكثر الولد ﴾ هذا اصح الاقويل وفي الخلاصة
 ان خروج الاقل لا تكون نفساء فان لم تصل تكون عاصية فيؤتى بقدر او بحفرة صغيرة
 ويجلس هناك كيلا تؤذى الولد وعند محمد لا بد من خروج كله ﴿ فان ولدت ولم ترد ما
 فعليها الغسل ﴾ هذا قول ابي حنيفة وقول ابي يوسف ولا ثم رجع ابو يوسف
 وقال هي طاهرة لا غسل عليها واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة وبديقتى الصدر
 الشهيد كذا في المحيط وصححه في الظهيرية والسراج فكان هو المذهب ببحر ﴿ لان
 الولد لا ينفك عن بلة ﴾ بالكسر والتشديد اى رطوبة ﴿ دم ﴾ كذا علل في الفتح
 وعلل الزيلعي بان نفس خروج الولد نفاس اى ولو لم يوجد معه بلة اصاله وهو صريح
 في انها تصير نفساء وبدصرح في النهاية ايضا وبه اندفع ما في النهر من ان وجوب الغسل
 عليها للاحتياط كما صرحوا به فلا يلزم منه كونها نفساء وتامه فيما علقته على البحر
 ﴿ ولو خرج الولد من غير الفرج ﴾ كيجرح ببطنها ﴿ لن يخرج الدم من الفرج
 نفاس والا فلا ﴾ لكن تنقضى به العدة وتصير الامتاء ولد ولو علق طلقها بولادتها
 وقع لوجود الشرط ببحر ﴿ والسقط ﴾ بالحركات الثلاث الولد يسقط من بطن
 امه ميتا وهو مستبين الخلق والا فليس بسقط كذا في المغرب فقوله ﴿ ان استبان بعض
 خلقه ﴾ لبيان انه لا يشترط استبانة الكل بل يكفي البعض ﴿ كالشعر والظفر ﴾
 واليد والرجل والاصبع ﴿ فولد ﴾ اى فهو ولد تصير به نفساء وتثبت لها بقية
 الاحكام من انقضاء العدة ونحوها ما امتد آنفا وزاد في البحر عن النهاية ولا يكون
 ماراثة قبل اسقاطه حيثما اى لانها حينئذ حامل والحامل لا تحيض كما مر ﴿ والا ﴾ يستبين
 شئ من خلقه ﴿ فلا ﴾ يكون ولدا ولا تثبت به هذه الاحكام ﴿ ولكن ماراثة
 من الدم ﴾ بعد اسقاطه ﴿ حيض ان بلغ نصابا ﴾ ثلاثة ايام فاكثر ﴿ وتقدمه طهر تام ﴾
 ليكون فاصلا بين هذا الحيض وحيض قبله ﴿ والا ﴾ يوجد واحد من هذين

الشرطين او فقد احدهما فقط ﴿ فاستحاضة ﴾ ولولم تعلم انه مستبين ام لابان اسقطته
 في المخرج مثلا واستمر بها الدم فسيأتي حكمه ان شاء الله تعالى في آخر الفصل الخامس
 ﴿ وان ولدت ولدين او اكثر في بطن واحد بان كان بين كل ولدين اقل من ستة
 اشهر ﴾ ولو بين الاول والثالث اكثر منها في الاصح بجر ﴿ فالنفاس من الاول
 فقط ﴾ هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وهو الصحيح وعند محمد من الثاني كذا
 في التارخانية والظاهر ان المراد بالثاني الاخير يشمل الثلاثة ثم لاختلاف ان انقضاء
 العدة من الاخير كما في التنوير لتعلقه بفراغ الرحم ولا يكون الا بخروج كل ما فيه ولم يبين
 حكم ما تراه بعد الاول وكتب في الهامش قالوا والباقي استحاضة وهذا على الاطلاق
 في المتوسط لان الحامل لا تحيض واما في الاخير فيتعين ان يقيد بما اذا لم يمكن جعله
 حيضا بان لم يمض بعد انقطاع النفاس خمسة عشر يوما او لم يمض عادته الاولى
 او عشرون في المبتدأة او كان اقل من ثلاثة ايام والافينبى ان يكون حيضا انتهى *
 قلت والمتوسط ايضا ليس على اطلاقه بل هو مقيد بما اذا كان بعد تمام الاربعة
 من الاول لما في البحر عن النهاية ان ما تراه عقب الثاني ان كان قبل الاربعة فهو نفاس
 الاول لتامها واستحاضة بعد تمامها عندها انتهى وينبى في المعتادة اذا جاوز الاربعة
 ان ترد الى عادتها فيكون ما زاد عليها استحاضة لاما بعد تمام الاربعة فقط ﴿ واما انتهاء
 الحيض ﴾ معطوف على قوله اما الاول ﴿ فيبلوغها سن الاياس ﴾ اى انتهاء مدته
 التي يوجد فيها ولا يتعدها غالبا وليس المراد انتهاء نفس الحيض لانه يكون
 بانقطاعه حقيقة فيما بين الثالث وال عشرة او حكما اذا جاوز العشرة وكان مقتضى
 المقابلة حيث فسر الابتداء بظهور الدم ان يفسر الانتهاء بالانقطاع المذكور اما
 تفسيره بما ذكره فاما يناسب تفسير الابتداء ببلوغها تسع سنين فاكثر وقديقال انه
 مراده من تفسير الابتداء ويحتاج الى تكلف فتأمل ثم اليأس انقطاع الرجاء والاياس
 اصله ايا آس حذفت منه الهمزة التي هي عين الكلمة تخفيفا مغرب ﴿ وهو ﴾
 اى سن الاياس ﴿ في الحيض ﴾ احتراز عن الاستحاضة فانه لا تقدير له ﴿ خمس
 وخسرون سنة ﴾ قال في المحيط البرهاني وكثير من المشايخ اقتوا به وهو اعدل
 الاقوال وذكر في الفيض وغيره انه المختار وفي الدر عن الضياء وعليه الاعتماد فاذا
 بلغت وتقطع دمها حكم باياسها والافلا وعليه فالمرضع التي لا ترى الدم في مدة
 ارضاعها لا تنقضى عدتها الا بالحيض كافي الدر من باب العدة وفي السراج
 سئل بعض المشايخ عن المرضعة اذا لم ترحيضا فما لجته حتى رأت صفرة في ايام الحيض
 قال هو حيض تنقضى به العدة ﴿ فان رأت بعده ﴾ اى بعد هذا السن ﴿ دما خالصا ﴾

كالاسود والاجر القاني ﴿نصبا بالحيز﴾ قال صدر الشريعة هو المختار وفي المحيط قال
 بعضهم لا يكون حيزا وجعله صدر الشريعة ظاهرا روايته وقال بعضهم ان حكمه بالاياس
 فليس بحيز والافحيز وفي الحجية وهو الصحيح ﴿والا﴾ يكن كذلك بان رأيت سفرة
 او كدرة او تربية صدر الشريعة والكدرة ما هو كالماء الكدر والتربية نوع منها تكون
 التراب بتشديد الياء وتخفيفها بغير همز نسبة الى التراب بمعنى التراب والصفرة
 كصفرة القز والتبن او السن على الاختلاف ﴿فاستحاضة﴾ وفي البحر عن الفتح ثم انما
 ينقض الحكم بالاياس بالدم الخالص فيما يستقبل لافيا مضى حتى لا تقصد الا كحمة
 المباشرة قبل معاودة نشي فلو اعتدت بالاشهر فرأته قبل تمام الاشهر استأنفت لابعدها
 كما اخبره الشهيد وصدر الشريعة وملا خسرو والباقاني وتمتد في المستقبل
 بالحيز كما صححه في الخلاصة وغيرها وفي الجوهره والمجتمعي انه الصحيح المختار وعليه
 الفتوى وفي تصحيح القدوري ان هذا التصحيح اولى من تصحيح الهداية فساد الصحاح
 وبطلان العدة وفي النهر انه عدل الروايات كذا في باب العدة من الدر المنجما وما قيد
 المص هنا الدم بكونه خالصا وهو الاسود والاجر القاني كما ذكرنا صراحة فثبت ان توهم
 ان دم الحيز يشترط فيه ذلك في الآيسة وغيرها دفع ذلك بقوله ﴿وفي غير الآيسة
 ما عد البياض الخالص﴾ قيل هو شيء يشبه المحيط الابيض در ﴿من الاوان﴾
 كالخضرة وغيرها من الخمسة السابقة ﴿في حكم الدم﴾ في مدة الحيز والنفاس
 وانكر ابو يوسف الكدرة في اول الحيز دون آخره ومنهم من انكر الخضرة
 والصحيح انها حيز من غير الآيسة وفي المعراج عن فخر الأئمة لو اغنى بشيء
 من هذه الاقوال في مواضع الضرورة طلب التيسير كان حسنا بحر ﴿والمعتبر في المون﴾
 من حرة او غيرها ﴿حين يرتفع الحشو﴾ اي الكرسف ﴿وهو طري ولا يعتبر الغبر﴾
 الى لون آخر ﴿به ذلك﴾ كالورأت بياضا فاصفر بعد اليبس او بالعكس اعتبر ما كان
 قبل الغبر ﴿واما الكرسف﴾ بضم الكاف والسين المهملة بينهما راء ساكنة القطن
 وفي اصطلاح الفقهاء ما يوضع على فم الفرج ﴿فستة﴾ اي استحب وضعه كافي الفتح
 وشرح الوقاية ﴿للبرك﴾ اي من لم تزل عذرتها ﴿عند الحيز فقط﴾ اي دون
 حالة الطهر ﴿وللثيب﴾ من زالت بكارتها ﴿مطلقا﴾ لانها لا تأمن عن خروج
 شيء منها محتاط في ذلك خصوصا في حالة الصلاة بخلاف البرك في المحيط ونقل
 في البحر ما ذكره المص عن شرح الوقاية ثم قال وفي غيره انه سنة للثيب حالة الحيز
 مستحب حالة الطهر ولو صلتا بغير كرسف جاز انتهى ﴿وسن تطيبه بمسك ونحوه﴾
 لقطع رائحة الدم ﴿ويكره وضعه﴾ اي وضع جميعه ﴿في الفرج الداخل﴾ لانه يشبه

التكاح بيدها محيط ﴿ولو وضعت الكرسف في الليل وهي حائضة او نفساء فنظرت
 في الصباح فرأت عليه البياض﴾ الخالص ﴿حكيم بطهارتها من حين وضعت﴾ للتيقن
 بطهارتها وقته محيط ﴿فعلينا قضاء العشاء﴾ لخروج وقته وهي طاهرة ﴿ولو﴾
 وضعت ليلا وكانت ﴿طاهرة فرأت عليه الدم﴾ في الصباح ﴿فيض من حين رأت﴾
 على القياس في اسناد الحوادث الى اقرب الاوقات وفي الفتح فتقضى العشاء ايضا
 ان لم تكن صلتها قبل الوضع انزالا لها طاهرة في الصورة الاولى من حين وضعت
 وحائضا في الثانية حين رفته اخذا بالاحتياط فيما انتهى فتأمل ﴿ثم ان الكرسف
 اما ان يوضع في الفرج الخارج او الداخل﴾ وقد منا اول الفصل بينهما ﴿وفي الاول
 ان ابتل شئ منه﴾ اى الكرسف ولو الجانب الداخل منه في الفرج الخارج ﴿يثبت
 الحيض﴾ في الحائض ﴿وتنقض الوضوء﴾ في المستحاضة لان الشرط فيها خروج الدم
 الى الفرج الخارج او الى ما يحاذي وحرف الداخل كما مر وقد وجد بذلك ﴿وفي الثاني﴾
 اى وضعه في الفرج الداخل ﴿ان ابتل الجانب الداخل﴾ من الكرسف ﴿ولم تنفذ
 البلة﴾ اى لم تخرج ﴿الى ما يحاذي حرف الفرج الداخل لا يثبت شئ﴾ من الحيض
 وتنقض الوضوء ﴿الا ان يخرج الكرسف﴾ فحينئذ يثبت الحيض وتنقض الوضوء
 لامن زمان الابتلال لما مر ان الشرط الخروج دون الاحساس فلوا حسبت بنزول الدم
 الى الفرج الداخل وعلمت بابتلال الكرسف به من الجانب الداخل فقط فلم تخرجه
 الى اليوم الثاني لم يثبت له حكم الا وقت الاخراج او نفوذ البلة فلذا قال ﴿وان نفذ﴾ اى
 البلة وذكروا ضميرها لانها بمعنى الدم اى وان خرجت الى ما يحاذي حرف الفرج الداخل
 ﴿فيثبت﴾ حكمه من الحيض او بنقض الوضوء ثم هذا ان بقى بعض الكرسف في الفرج
 الخارج ﴿وان كان الكرسف كله في الداخل فابتل كله﴾ اى الكرسف ﴿فان كان مبتلا﴾
 كذا في اكثر النسخ واعله بضم اوله وتقديم الباء الموحدة المفتوحة على التاء المثناة
 المفتوحة المشددة من التبتيل والبتل القطع ويقال ايضا بتل الشئ اى ميره كافي القاموس
 وفي نسخة متسفلا بالسين والفاء وهي احسن لانها المستعملة في عباراتهم هنا اى فان كان
 ميمزا ﴿عن حرف﴾ الفرج ﴿الداخل﴾ ومتسفلا عنه بان لم يحاذه ﴿فلا حكم له﴾
 لعدم تحقق الشرط وهو الخروج كما مر ﴿والا﴾ بان كان طرفه محاذيا لحرف الداخل
 او اعلامه متجاوزا عنه ﴿فخروج﴾ اى فذلك خروج للدم فيثبت به حكمه ﴿وكذا
 الحكم في الذكر﴾ اذا حشى احبيله فابتل الجانب الداخل دون الخارج لا يتنقض
 الوضوء بخلاف ما لو ابتل الخارج وكذلك اذا كانت القطنة متسفلة عن رأس الاحليل

﴿وكل هذا﴾ اى قوله ثم ان الكرسف الخ ﴿مفهوم مما سبق﴾ اول الفصل ﴿وتفصيل له﴾
 للتوضيح ﴿الفصل الثانى فى﴾ بيان احكام ﴿المتبأة المعتادة﴾ المتقدم تعريفهما
 فى النوع الاول من المقدمة ﴿اما الاولى فكل ما رأت﴾ اى كل دم رأته ﴿حيض﴾
 ان لم يكن اقل من نصاب ﴿ونفاس﴾ الواو عمى او ﴿الاما جاوزاكثرهما﴾ اى العشرة
 والاربعين ﴿ولانتس﴾ ماسر فى آخر المقدمة اعنى ﴿تكون الطهر الناقص﴾
 عن خمسة عشر يوما ﴿كالتوالى﴾ اى كالدلم المتصل بما قبله وبعده فلا يفصل بين الدمين
 مطلقا ويحمل كله او بعضه حيضا وان لزم منه بدؤ الحيض او ختمه بالطهر وهذا قول
 ابى يوسف كما اوضحناه فى المقدمة ﴿فان رأت المتبأة ساعة﴾ اى حصنة من الزمان ﴿دما﴾
 ثم اربعة عشر يوما طهرا ثم ساعة دما ﴿فهذا طهر ناقص وقد وقع بين دمين فلا يفصل﴾
 بينهما بل يكون كالدلم المتوالى وحينئذ ﴿فالعشرة من اوله﴾ اى ما رأت ﴿حيض﴾
 يحكم ببلوغها به قبح ﴿فقتسل﴾ عند تمام العشرة وان كان على طهر ﴿وتغضى صومها﴾
 ان كانت فى رمضان ﴿فيجوز ختم حيضها﴾ اى المتبأة ﴿بالطهر﴾ كما فى هذا المثال
 ﴿لا بدؤها﴾ لان الطهر الذى يجعل كالدلم المتوالى لا بد ان يقع بين دمين فيلزم
 فى المتبأة جعل الاول منها حيضا بالضرورة بخلاف المعتادة فان الدم الاول قد يكون
 قبل ايام عاداتها فيجمل الطهر الواقع فى ايام عاداتها هو الحيض وحده ولذا جاز بدؤ حيضها
 وختمه بالطهر كما سيصرح به المصنف ﴿واوولدت﴾ اى المتبأة ﴿فانقطع دمها﴾ بعد
 ساعة مثلا ﴿ثم رأت آخر الاربعين﴾ اى فى آخر يوم منها ﴿دما فكله نفاس﴾ لماسر
 فى المقدمة ان الطهر المتخال فى الاربعين قليلا كان او كثيرا كله نفاس لان الاربعين
 فى النفاس كالعشرة فى الحيض وجميع ما تخلل فى العشرة حيض فكذا فى الاربعين
 ﴿وان انقطع فى آخر ثلاثين ثم عاد قبل تمام خمس واربعين﴾ من حين الولادة
 ﴿فالاربون نفاس﴾ لجواز ختمه بالطهر كالحيض ويكون الدم الثانى استحاضة
 لما سر انه لا يتوالى حيض ونفاس بل لا بد من طهر تام بينهما ولم يوجد ﴿وان عاد بعد تمام
 خمس واربعين فالنفاس ثلاثون فقط﴾ لان الطهر هنا تام بلغ خمسة عشر يوما فيفصل
 بين الدمين فلا يمكن جمعه كالتوالى بخلاف المسئلة التى قبله وحينئذ فان بلغ الدم الثانى
 نصابا فهو حيض والا فاستحاضة ولا ينافى ذلك ما سر من ان الطهر لا يفصل بين الدمين
 فى النفاس وان كان خمسة عشر فاكثر لان ذلك فيما اذا كان كل من الدمين فى مدة النفاس
 وهنا الدم الثانى وقع بعد الاربعين وحينئذ فان كان الطهر تاما فصل والا فلا كما اوضحناه
 آخر المقدمة ﴿واما﴾ الثانية وهى ﴿المعتادة فان رأت ما يوافقها﴾ اى يوافق عاداتها

زمانا وعددا ﴿ فظاهر ﴾ اى كله حيض ونفاس ﴿ وان رأيت ما يخالفها ﴾ في الزمان
 او العدد او فيهما فحينئذ قد تنتقل العادة وقد لا تنتقل ويختلف حكم ما رأيت
 ﴿ فتوقف معرفته ﴾ اى معرفة حال ما رأيت من الحيض والنفاس والاستحاضة
 ﴿ على انتقال العادة فان لم تنتقل ﴾ كما اذا زاد على العشرة او الاربين
 ﴿ ردت الى عادتها ﴾ فيجمل المرئ فيها حيضا او نفاسا ﴿ والباقي ﴾ اى
 ما جاوز العادة ﴿ استحاضة ﴾ ﴿ والا ﴾ اى وان انتقلت العادة ﴿ فالكل حيض
 او نفاس وقد عرفت ﴾ قبيل الفصل الاول ﴿ قاعدة الانتقال اجالا ﴾ بدون تفصيل
 ولا امثلة توضيحا ﴿ ولكن نفصل ﴾ تلك القاعدة الاجالية ونعمل لها ﴿ تسهيلا
 للبديين ﴾ قال المصنف هذا البحث اهم مباحث الحيض لكثرة وقوعه وصعوبة فهمه
 وتعسر اجرائه وغفلة اكثر النساء عنه فعليك بالجد والتشهير في ضبطه فلعن الله تعالى
 بلطفه يسهله ويسره لك انه ليس كل عسير آمين يا كريم انتهى ﴿ فنقول وبالله
 التوفيق المخالفة ﴾ اى للعادة ﴿ ان كانت في النفاس ﴾ فان جاوز الدم الاربين فالعادة
 باقية ردت اليها والباقي ﴿ اى ما زاد على العادة ﴾ استحاضة ﴿ فتقضى ما تركته فيه من الصلاة
 ﴿ وان لم يجاوز ﴾ اى الدم الاربين ﴿ انتقلت ﴾ اى العادة ﴿ الى ما رأت ﴾ وحينئذ
 ﴿ فالكل نفاس وان كانت ﴾ اى المخالفة ﴿ في الحيض ﴾ فلا يخلو اما ان يجاوز الدم
 العشرة او لا فان جاوز فاما ان يقع منه في زمان العادة نصاب او لا فان وقع فاما ان يساويها
 عددا او لا وان لم يجاوز العشرة فاما ان يساويها عددا او لا ﴿ فان جاوز الدم العشرة فان
 لم يقع في زمانها ﴾ اى العادة ﴿ نصاب ﴾ ثلاثة ايام فاكثر بان لم تر شيئا اورأت اقل من ثلاثة
 ﴿ انتقلت ﴾ اى العادة ﴿ زمانا والعدد بحاله يعتبر من اول ما رأيت ﴾ كما اذا كانت عادتها
 خمسة في اول الشهر فظهرت خستها او ثلاثة من اولها ثم رأيت احد عشر يوما في الاول
 لم يقع في زمان العادة شي في الثاني وقع يومان فحيضها خمسة من اول ما رأيت لمجاوزة
 الدم العشرة فترد الى عادتها من حيث العدد وتنتقل من حيث الزمان لانه طهر لم يقع
 قبله دم فلا يمكن جعله حيضا ﴿ وان وقع ﴾ نصاب الدم في زمان العادة ﴿ فالواقع
 في زمانها فقط حيض والباقي استحاضة فان كان الواقع ﴿ في زمان العادة ﴾ مساويا
 لعادتها عددا فالعادة باقية ﴿ في حق العدد والزمان معا كالمطهرت خستها اورأت
 قبلها خمسة ما وبعدها يومان فحمتها حيض لوقوعها بين دميين ولا انتقال
 اصلا ﴿ والا ﴾ اى ان لم يكن الواقع في زمان العادة مساويا لها ﴿ انتقلت ﴾ اى
 العادة ﴿ عددا الى ما رأت ﴾ حال كون ما رأت ﴿ ناقصا ﴾ قيده لانه لا احتمال

لكون الراقع في العادة زائدا عليها وذلك كما لو طهرت يومين من اول خستها ثم رأت
 احد عشر دما فالثلاثة الباقية من خستها حيض لانها نصاب في زمان العادة لكنه
 اقل عددا منها فقد انتقلت عددا لازمانا ﴿ وان لم يجاوز ﴾ الدم العشرة ﴿ فالكل
 حيض ﴾ ان طهرت بعده طهرا صحيحا خمسة عشر يوما والارادت الى عاداتها لانه صار
 كالدم المتوالي كما في التارخانية ومثاله ما في البحر عن السراج لو كانت عاداتها خمسة
 من اول الشهر فرأت ستة فالسابع حيض ايضا ولو طهرت بعده اربعة عشر ثم
 رأت الدم ردت الى عاداتها والسادس استحاضة ﴿ فان لم يتساويا ﴾ اى العادة
 والمخالفة ﴿ عددا ﴾ كما مثلنا آخرا ﴿ صار السابى عادة والا ﴾ اى وان تساويا
 ﴿ فالعدد بحاله ﴾ سواء رأت نصابا في ايام عاداتها او قبلها او بعدها او بعده
 في ايامها وبعبءه قبلها او بعدها لكن ان وافق زمانا وعددا فلا انتقال اصلا والا
 فالانتقال ثابت على حسب المخالف ولو جاوز الدم العشرة ردت الى عاداتها في جميع
 هذه الصور كما علم من اطلاقه الماروقه مثل المص في ما يأتي لبعض ما قلناه وتفصيل ذلك
 يعلم من المحيط والسراج وغيرهما ﴿ وان مثل ﴾ لما سر من تفصيل قاعدة الانتقال في النفاس
 والحيض ﴿ بامثلة توضيح اللطالين ﴾ لما ذكره من صعوبة هذا البحث ﴿ اثبتنا النفاس
 امرأة عاداتها في النفاس عشرون ولدت ﴾ بعد ذلك ﴿ فرأت عشرة دما وعشرين
 طهرا واحدا عشر دما ﴾ تمثيل لقوله فان جاوز الاربعة لان الطهر فيها كالدم المتوالي
 لو وقع بين دميين كما سر فعشرون من اول مارات نفاس وان ختم بالطهر ردا
 الى عاداتها والباقي وهو واحد وعشرون استحاضة ﴿ اورأت يوما دما وثلاثين طهرا ويوما
 دما واربعة عشر طهرا ويوما دما ﴾ فنفاستها عشرون ايضا ردا الى عاداتها للمجاوزه
 فان الطهر الثاني ناقص لا يفصل بين الدميين فهو كالدم المتوالي كالطهر الاول
 ﴿ اورأت خمسة دما واربعة وثلاثين طهرا ويوما دما ﴾ تمثيل لقوله وان لم يجاوز
 انتقلت الى ماراته فالكل نفاس ﴿ اورأت ثمانية عشر دما واثنين وعشرين طهرا
 ويوما دما ﴾ ظاهر كلامه انه تمثيل ايضا لقوله وان لم يجاوز وعليه فالدم الاول نفاسها
 والاخير استحاضة ولو بلغ نصابا كان حيضا فقد انتقلت عاداتها بنقصان يومين لعدم
 المجاوزة لان الطهر معتبر هنا لكونه تاما صحيحا لم يقع بين دمى نفاس لان الدم الثاني وقع بعد
 الاربعة واذا وقع بعدها لا يفسد الطهر التام بحمله كالدم المتوالي بخلاف الطهر الناقص
 لانه فاسد في نفسه وبخلاف ما اذا وقع الدم الثاني في الاربعة فانه يفسد الطهر مطلقا كما
 لو ولدت فرأت ساعة دما ثم رأت في آخر الاربعة ساعة دما كما اوضحناها في النوع الاول
 من المقدمة هذا ما ظهر لي ﴿ اورأت يوما دما واربعة وثلاثين طهرا ويوما دما

وخسة عشر طهرا ويومادما ﴿ فنفاسها ستة وثلاثون آخرها دم بخلاف المثال الذي قبله فقد
 انتقلت عاداتها بزيادة ستة عشر لعدم المجاوزة لان الطهر الاخير معتبرا كعلمته آنفا
 ﴿ وامثلة الحيض ﴿ على ترتيب الامثلة التي ذكرناها لتجسيدا للفائدة وتوضيحا
 للقاعدة ﴿ امرأة عاداتها في الحيض خسة وطهرها خسة وخسون رأت على عاداتها
 في الحيض خسة دما وخسة عشر طهرا واحده عشر دما ﴿ هذا تمثيل لقوله ان لم يقع
 في زمان العادة نصاب الخ فان الدم الاخير خسة منه حيض ثان لو وقع بعد طهر
 تام وقد جاوز العشرة ولم يقع منه نصاب في زمان العادة فان زمنه بعد خسة وخسين
 فانتقلت العادة زمانا والعدد وهو خسة بحاله يعتبر من اول ما رأت ومثله قوله
 ﴿ اورأت خسة دما وستة واربعين طهرا واحده عشر دما ﴿ لكن هنالك لم يقع
 في زمان العادة شيء اصلا وهنا وقع دون نصاب فان يومين من آخر الاحد عشر وقما
 في زمان العادة ولا يمكن جعلهما حياضا فانتقلت العادة زمانا وبقي العدد بحاله ايضا
 ﴿ اورأت خسة دما وثمانية واربعين طهرا واثني عشر دما ﴿ هذا تمثيل للمذاق وقع
 في زمان العادة نصاب مساو لها فان الدم الاخير جاوز العشرة وقد وقع سبعة منه
 في زمان الطهر وخسة منه في زمان عاداتها في الحيض فترد اليها ولا انتقال اصلا
 ومثله قوله ﴿ اورأت خسة دما واربعه وخسين طهرا ويومادما واربعه عشر
 طهرا ويومادما ﴿ لكن هنا بدى الحيض وختم بالطهر فان اليوم الدم المتوسط
 تمام مدة الطهر والاربعه عشر بعده في حكم الدم المتوالي لانها طهر ناقص وقع بين
 دمين فخمسة من اولها حيض والباقي استحاضة والعادة باقية عددا وزمانا كالمثال
 قبله ﴿ اورأت خسة دما وسبعة وخسين طهرا وثلاثة دما واربعه عشر طهرا
 ويومادما ﴿ تمثيل لما اذا وقع في زمان العادة نصاب غير مساو لعاداتها عددا فان الثلاثة
 الدم وقعت في زمان عاداتها والاربعه عشر بعدها كالمثال المتوالي فقد جاوز الدم العشرة
 فترد الى العادة زمانا وتنتقل عددا الى الثلاثة الواقعة فيها ﴿ اورأت خسة دما
 وخسة وخسين طهرا وتسعة دما ﴿ شروع في التمثيل لقوله وان لم يجاوز الخ
 فالتسعة هنا حيض ان طهرت بعدها طهرا صحيحا كما قدمناه فقد انتقلت العادة هنا
 عددا فقط وقد رأت هنا نصابا في ايامها ونصابا بعدها فقط ﴿ اورأت خسة دما
 وخسين طهرا وعشرة دما ﴿ فالعشرة حيض لعدم المجاوزة لكن هنا انتقلت العادة
 ايضا في الطهر عددا الى الخمسين ورات نصاب الحيض في ايامها موافقا لعاداتها
 ونصابا قبلها كذلك عكس ما قبله ﴿ اورأت خسة دما واربعه وخسين طهرا وثمانية
 دما ﴿ فالثمانية حيض لعدم المجاوزة ايضا لكن وقع نصاب منها في ايامها ولم يقع

قبلها ولا بعدها نصاب بل وقع يوم ويومان لوجها بلغا نصابا فقد انتقلت العادة
 في الحيض والطهر عددا فقط ﴿ اورأت خمسة دما وخسين طهرا وسبعة دما ﴾
 فالسبعة حيض وقع منها نصاب قبل العادة ووقع دونه فيها ولم يقع بعدها شئ وقد
 انتقلت في الحيض عددا وزمانا وفي الطهر عددا فقط ﴿ اورأت خمسة دما وثمانية
 وخسين طهرا وثلاثة دما ﴾ فالثلاثة حيض ايضا وقع منها يومان في ايام العادة
 وواحد بعدها ولم يقع قبلها شئ فقد انتقلت في الحيض عددا وزمانا وفي الطهر عددا
 فقط ﴿ اورأت خمسة دما واربعة وستين طهرا وسبعة او احد عشر دما ﴾ تميز
 للسبعة والاحد عشر فهما مثالان في كل منهما رأيت نصابا بهد العادة مخالفا لها ولم
 ترفيها ولا قبلها شيئا في الاول السبعة كلها حيض لعدم المجاوزة وقد انتقل عددا
 وزمانا في الثاني خمسة فقط من اول الاحد عشر حيض والباقي استمضاة فقد انتقلت
 العادة زمانا فقط وردت اليها عددا للمجاوزة على العشرة واما العادة في الطهر فقد
 انتقلت عددا فقط ولم يظهر لي وجه ذكره المثال الاخير لانه من امثلة المجاوزة
 وحاصل هذه المسائل انها اما ان ترى دما قبل العادة او بعدها وفي كل خنس صور
 الاولى قبلها او بعدها نصاب وفيها نصاب الثانية والثالثة قبلها او بعدها نصاب
 وفيها دونه او لا شئ والرابعة قبلها او بعدها دون نصاب وفيها نصاب الخامسة
 قبلها او بعدها دونه وفيها دونه لكن لوجها بلغا نصابا وقد ترى فيها وقبلها وبعدها
 والكل حيض على قول ابي يوسف الملقى به من انتقال العادة بمرّة وفي بعض هذه المسائل
 خلاف وبسطها يعلم من المطولات وبما قررناه ظهر ان المص لم يستوف التمثيل لجميع
 الصور فتدبر ﴿ فيجوز بدؤ المعتادة وختمها بالطهر ﴾ تفرغ على ما علم من القاعدة
 والتمثيل كالمثال الرابع من امثلة الحيض وقيد بالمعتادة لان الابتداء لا يجوز بدؤها
 بالطهر كما قدمناه اول الفصل وهذا كله على قول ابي يوسف ايضا كما بيناه في النوع
 الثاني والله تعالى اعلم ﴿ الفصل الثالث في الانقطاع ﴾ لا يخذو اما ان يكون لتمام
 العشرة او دونها لتمام العادة او دونها ﴿ ان انقطع الدم ﴾ ولو حكما بان زاد
 ﴿ على اكثر المدة ﴾ اى العشرة ﴿ في الحيض ﴾ والاربعين ﴿ في النفاس ﴾ يحكم بطهارتها ﴿
 اى بمجرد مضي اكثر المدة ولو بدون انقطاع او اغتسال وانما عبر بالانقطاع ليلايم
 بقية الانواع ﴿ حتى يجوز ﴾ لمن تحمل له ﴿ وطؤها بدون الغسل ﴾ لانه لا يزيد
 على هذه المدة ﴿ لكن لا يستحب ﴾ بل يستحب تأخيرها لما بعد الغسل ﴿ و ﴾ حتى
 ﴿ لوبق من وقت ﴾ صلاة ﴿ فرض مقدار ﴾ ما يمكن فيه الشروع بالصلاة وهو
 ﴿ ان تقول الله ﴾ هذا عند ابي حنيفة قال في التتار خانية والمتوى عليه وقال

ابو يوسف التجرمة الله اكبر ﴿ يجب قضاؤه ﴾ ولو بقي منه ما يمكنها الاغتسال فيه ايضا
 يجب اداؤه ﴿ والا ﴾ اى وان لم يبق منه هذا المقدار فلا قضاء ولا اداء وحتى يجب
 عليها الصوم ﴿ فان انقطع ﴾ اى مضت مدة الاكثر ﴿ قبل الفجر ﴾ بساعة
 ولو قلت سراج ﴿ في رمضان يحجزها صومه ويجب ﴾ عليها ﴿ قضاء العشاء والا ﴾
 بان انقطع مع الفجر او بعده ﴿ فلا ﴾ وكذا لو كانت مطلقة حلت للزواج ولو
 رجعية انقطعت رجعتها سراج ﴿ فالمعتبر الجزء الاخير من الوقت ﴾ بقدر
 التجرمة فلو كانت فيه طاهرة وجبت الصلاة والافلا ﴿ كافي البلوغ والاسلام ﴾
 فان الصبي لو بلغ والكافر لو اسلم في آخر الوقت وبقي منه قدر التجرمة وجب الفرض
 عند المحققين من اصحابنا وقيل قدر ما يمكن فيه الاداء وعلى هذا المجنون لو افاق والمسافر
 لو اقام والمقيم لو سافر ولو حاضرت او جن في آخر الوقت سقط الفرض
 وتامه في التارخانية في الفصل التاسع عشر من كتاب الصلاة ﴿ وان
 انقطع ﴾ حقيقة ﴿ قبل اكثر المدة ﴾ ولم ينقص عن العادة في المعتادة كايأتى ﴿ فهى ﴾
 اى المرأة ﴿ ان كانت كتابية تطهر بمجرد انقطاع الدم ﴾ فالزوج المسلم وطؤها
 في الحال لعدم خطابها بالاغتسال ﴿ وان كانت مسلمة فحكمها في حق الصلاة انها
 يلزمها القضاء ان بقي من الوقت قدر التجرمة وقدر الغسل او التيمم عند العجز
 عن الماء بخلاف ما لو انقطع لاكثر المدة فانه يكفي قدر التجرمة كامرلان زمان الغسل
 او التيمم من الطهر لثلاثا يزيد الحيض على العشرة والنفاس على الاربين فبمجرد
 الانقطاع تخرج من الحيض والنفاس فاذا ادركت بعده قدر التجرمة تحقق طهرها
 فيه وان لم تغتسل فيلزمها القضاء اما هنا ﴿ فزمان الغسل او التيمم حيض ونفاس ﴾
 فلا يحكم بطهارتها قبل الغسل او التيمم فلا بد ان يبقى من الوقت زمن يسعه ويسع
 التجرمة ﴿ حتى اذا لم يبق بعده ﴾ اى بعد زمان الغسل او التيمم ﴿ من الوقت
 مقدار التجرمة لا يجب القضاء و ﴾ حتى ﴿ لا يحجزها الصوم ان لم يسمها ﴾ اى
 الغسل والتجرمة ﴿ اباقي من الليل قبل الفجر ﴾ وصحح في المجتبى الاكتفاء
 للصوم ببقاء قدر الغسل فقط ومشى عليه في الدر لكن نقل بسده في البحر
 عن التوشيح والسراج ما ذكره المص من لزوم قدر التجرمة ايضا ونحوه في الزيام
 قال في البحر وهذا هو الحق غيبا يظهر انتهى وبيننا وجهه في رد المحتار « ١٥ »

« ١٥ » هو انه لو اجزأها الصوم بمجرد ادراك قدر الغسل لزم ان يحكم بطهارتها
 من الحيض لان الصوم لا يحجزى من الحائض ولزم ان يحل وطؤها مع انه خلاف
 ما اطبقوا عليه من انه لا يحل مالم تصر الصلاة دينا في ذمتها ولا تجب عليها الا بادراك
 الغسل والتجرمة انتهى منه

﴿ تنبيه ﴾ المراد بالنسل ما يشمل مقدّماته كالاستقاء وخام الثوب
 والتستر عن الاعين وفي شرح البزدوى ولم يذكر ان المراد به النسل
 المسنون او الفرض والظاهر الفرض لانه ثبت به رجعتان جانب
 الطهارة كذا في شرح التحرير الاصول لابن امير حاج ﴿ ولا يجوز وطؤها ﴾
 اى وطئ من انقطع دمها قبل اكثر المدة وكذا لا تقطع الرجعة ولا تغسل
 للزواج ﴿ الا ان تغسل ﴾ وان لم تغسل به ﴿ او تتيم ﴾ عند العجز
 عن الماء ﴿ فتغسل ﴾ بالتيم وهو الصحيح من المذهب كما في البحر لانها بالصلاة
 تحقق الحكم عليها بالطهارة فلم يعتبر احتمال عود الدم بخلاف ما لو لم تغسل
 لان التيم بعرضة البطلان عند رؤية الماء وقيل لا تستترط الصلاة بالتيم ونقل
 في السراج انه الاصح ﴿ او ﴾ ان ﴿ تصير صلاة دينها في ذمتها ﴾ وذلك بان يبقى
 من الوقت بعد الانقطاع مقدار النسل والتجريمه فانه يحكم بطهارتها بمضى ذلك
 الوقت ويجب عليها القضاء وان لم تغسل ولزوجها وطؤها بعده ولو قبل الغسل
 خلافا لفر سراج ﴿ حتى او انقطع قبيل طلوع الشمس ﴾ بزمان يسير لا يسع
 النسل ومقدماته والتجريمه ﴿ لا يجوز وطئها حتى يدخل وقت الغسل ﴾ لانها
 بقى من وقت الظهر ذلك الزمان اليسير ثم خرج وجب القضاء وما قبل الزوال
 ليس وقت صلاة فلا يعتبر خروجه ﴿ وكذا وانقطع قبيل العشاء ﴾ بزمان يسير
 لا يجوز وطؤها ﴿ حتى يطعم الشجر ان لم تغسل او تتيم فتغسل ﴾ الشرطية
 قيد للصورتين ﴿ الا ان يتم اكثر المدة ﴾ اى مدة الحيض او النفاس ﴿ قبلها ﴾
 اى قبل الغسل والتيم فانه بعد تمام اكثر المدة يحل الوطئ بالشرط كما
 ﴿ هذا ﴾ المذكور من الاحكام ﴿ في المبتدأ ﴾ كذا في ﴿ المعتادة اذا انقطع ﴾
 دمها ﴿ في ﴾ ايام ﴿ عادتھا او بعدها ﴾ قبل تمام اكثر المدة ﴿ واما اذا انقطع ﴾
 قبلها ﴿ اى قبل العادة وفوق الثلاث ﴾ فهى فى حق الصلاة والصوم كذلك ﴿
 حتى لو انقطع وقديق من وقت الصلاة اوليلة الصوم قدر ما يسع الغسل والتجريمه
 وجبا والافلا ﴾ واما الوطئ فلا يجوز حتى تمضى عادتھا ﴿ وان اغتسلت
 لان العود فى المادة غالب فكان الاحتياط فى الاجتناب هداية ﴾ حتى لو كان حينها ﴿
 المعتاد لها ﴾ عشرة فحاضت ثلاثة وطهرت ستة لا يحل وطؤها ﴿ ما لم تمض العادة نعم
 لو كانت هذه الحيضة هى الثالثة من العدة انقطعت الرجعة ٢ ولا تزوج باخر احتياطاً
 وتماه فى البحر ﴾ وكذا النفاس ﴿ حتى لو كانت عادتھا فيداربعين فرأت عشرين
 ٢ قوله ولا تزوج باخر اى لا يدخل بها والا فالعقد صحيح ان لم تر بعده الدم منه

وطهرت تسعة عشر لا يحل وطؤها قبل تمام العادة ﴿ ثم ان المرأة ﴾ كمارأت
 الدم تترك الصلاة مبتدأة كانت او معتادة كاسياتي في الفصل السادس و ﴿ كما انقطع
 دمها في الحيض قبل ثلاثة ايام ﴾ تصلى لكن ﴿ تنتظر الى آخر الوقت ﴾ اى
 المستحب كما في بعض النسخ ﴿ وجوبا ﴾ في الفتاوى الحائض اذا انقطع دمها لاقبل
 من عشرة تنتظر الى آخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه محمد في الاصل
 قال اذا انقطع في وقت العشاء تؤخر الى وقت يمكنها ان تغسل فيه وتصلى قبل
 انتصاف الليل وما بعد نصف الليل مكروه انتهى سراج ﴿ فان لم يعد ﴾ في الوقت
 ﴿ توضأ ﴾ مضارع محذوف احدى التائين ﴿ فتصلى ﴾ انا خافت فوت الوقت
 ﴿ وتصوم ﴾ ان انقطع ليلا ﴿ او تشبه ﴾ بالصائم اى تمسك عن المفطرات
 بقية اليوم ان انقطع نهارا لحرمة الشهر ﴿ وان عاد ﴾ في الوقت او بعده في العشرة
 كما يأتي ﴿ بطل الحكم بطهارتها فتعبد ﴾ عن الصلاة والصوم ﴿ وبعدها ثلاثة ﴾
 معطوف على قوله قبل ثلاثة ايام ﴿ ان انقطع قبل العادة فكذلك ﴾ الحكم
 ﴿ لكن ﴾ هنا ﴿ تصلى بالغسل كما انقطع ﴾ لا بالوضوء لانه تحقق كونها حائضا
 برؤية الدم ثلاثة فاكثر ﴿ او بعد العادة ﴾ اى وان انقطع بعد تمام العادة فالحكم ايضا
 ﴿ كذلك لكن ﴾ هنا ﴿ التأخير ﴾ اى تأخير الغسل كما في الترخانية اى تأخيره
 لأجل الصلاة ﴿ مستحب لا واجب ﴾ لان عود الدم بعد العادة لا يذنب بخلاف
 ما قبلها فلنا وجب التأخير وشمل قوله كذلك في الموضعين انه لو عاد الدم بطل
 الحكم بطهارتها فكأنها لم تطهر قال في الترخانية وهذا اذا عاد في العشرة ولم يتجاوزها
 وطهرت بعد ذلك خمسة عشر يوما فلو تجاوزها او نقص الطهر عن ذلك فالعشرة
 حيض او مبتدأة والا فايام عاداتها وواعادات في الحيض يومادما ويوما طهرا هكذا
 الى العشرة فاذا رأت الدم في اليوم الاول تترك الصلاة والصوم واذا طهرت
 في الثاني توضأت وصلت وفي الثالث تترك الصلاة والصوم وفي الرابع تغتسل
 وتصلى هكذا الى العشرة انتهى ونحوه في صدر الشريعة ﴿ والنفاس كالحيض ﴾
 في الاحكام المذكورة ﴿ غير انه يجب الغسل فيه كما انقطع على كل حال ﴾ سواء كان
 قبل ثلاثة او بعدها لانه لا اقل له في كل انقطاع يحتمل خروجها من النفاس
 فيجب الغسل بخلاف ما قبل الثلاث في الحيض (الفصل الرابع) في احكام
 ﴿ الاستمرار ﴾ اى استمرار الدم وزيادته على اكثر المدة ﴿ هو ان وقع في المعتادة
 فطهرها وحيضها ما اعتادت ﴾ فترد اليها فيهما ﴿ في جميع الاحكام ان كان طهرها ﴾
 المعتاد ﴿ اقل من ستة اشهر والا ﴾ بان كان ستة اشهر فاكثر لا يقدر بذلك

لان الطهر بين الدمين اقل من اذنى مدة الحبل عادة ﴿ فيرد الى ستة اشهر الاساعة
 تحقيقا للتفاوت بين طهر الحيض وطهر الحبل ﴿ وحيضها بحاله ﴿ وهذا قول محمد
 ابن ابراهيم الميدانى قال فى الغاية وغيرها وعليه الاكثر وفى التارخانية وعليه
 الاعتماد وعند ابى عصمة بن معاذ المروزى ترد على عادتها وان طالت مثلا ان كانت
 عادتها فى الطهر سنة وفى الحيض عشرة يأمرها بالصلاة والصوم سنة وبتركهما
 عشرة وتنقض عديتها ثلاث سنين وشهر وعشرة ايام ان كان الطلاق فى اول حيضها
 فى حسابها وقال فى الكافى وعند عامة العلماء ترد الى عشرين كما اوبلفت مستحاضة
 وفى الخلاصة شهر كامل وفى المحيط السرخسى وعن محمد انه مقدر بشهرين واختاره
 الحاكم وهو الاصح قال فى الغاية قبل والفتوى على قول الحاكم واختارنا قول الميدانى
 لقوة قوله رواية ودراية اه قلت لكن فى البحر عن النهاية والغاية والفتح ان
 ما اختاره الحاكم الشهيد عليه الفتوى لانه ايسر على المفتى والنساء انتهى ومضى
 عليه فى الدر لان لفظ الفتوى أكد الفاضل التاميم ﴿ وان وقع ﴿ اى الاستمرار
 ﴿ فى المبتدأة ﴿ فلا يخلو اما ان تباع بالحيض او بالحبل اما الثانية نسيانى حكمها
 واما الاولى فعلى اربعة وجوه اما ان يستمر بها الدم من اول ما بلغت او بعد ما رأت
 دما وطهر صحيحين او فاسدين او دما صحيحا وطهرا فاسدا ولا يتصور عكسه فى المبتدأة
 اما الوجه الاول ﴿ فحيضها من اول الاستمرار عشرة وطهرها عشرون ﴿ كما
 فى المتون وغيرها خلافا لما فى امداد الفتاح من ان طهرها خمسة عشر فانه يخالف
 لما فى عامة الكتب فتنبه ﴿ ثم ذلك دأبها ونفاها اربعون ثم عشرون طهرها
 اذ لا يتوالى نفاس وحيض ﴿ بل لابد من طهر تام بينهما كما مر بيانه فى المقدمة
 ﴿ ثم عشرة حيضها ثم ذلك دأبها ﴿ والوجه الثانى قوله ﴿ وان رأت مبتدأة دما وطهرا
 صحيحين ثم استمر الدم تكون معتادة وقد سبق حكمها ﴿ قريبا ﴿ مثاله مرافقة
 رأت خمسة دما واربعين طهرا ثم استمر الدم ﴿ فتمت صارت معتادة فتد فى زمن
 الاستمرار الى عادتها وحينئذ ﴿ فخمسة من اول الاستمرار حيض لا تصلى ﴿ فيها
 ﴿ ولا تصوم ولا توطأ وكذا سائر احكام الحيض ﴿ الآتية فى الفصل السادس
 ﴿ ثم اربعون طهرها تفعل ﴿ فيها ﴿ هذه الثلاثة وغيرها من احكام الطهارات ﴿
 وهكذا دأبها الى ان ينقطع وترى بعده خلاف عادتها والوجه الثالث قوله ﴿ وان
 رأت دما وطهرا فاسدين فلا اعتبار بهما ﴿ فى نصب المادة للمبتدأة وهذا الوجه على
 قسمين لان الطهر قد يكون فاسده بنقصانه عن خمسة عشريوما وقد يكون بمخالطته
 الدم ﴿ فان كان الطهر ﴿ قدفسد بكونه ﴿ ناقصا تكون كالمستمر دما ابتداء ﴿

اى كمن استمردهما من ابتداء بلوغها وقد عرفت حكمها في الوجه الاول وصرح به
 بقوله ﴿عشرة من ابتداء الاستمرار ولو حكما﴾ كالطهر الذى في حكم الدم
 ﴿حيضها﴾ خبر المبتدأ وهو قوله عشرة ﴿وعشرون طهرها ثم ذلك دأبها﴾
 مادام الاستمرار ﴿مثاله مراهقة رأت احد عشر دما واربعه عشر طهرها ثم استمر
 الدم﴾ فالدم الاول فاسد لزيادته على العشرة وكذا الطهر لنقصانه
 عن خمسة عشر فلا يصلح واحد منهما لنصب العادة ويحكم على هذا الطهر بانه دم
 ﴿فلا استمرار حكما من اول ما رأت﴾ اى من اول الاحد عشر ﴿لما عرفت﴾
 قيل الفصل الاول ﴿ان الطهر ناقص كالدّم المتوالى﴾ لا يفصل بين الدمين
 واذا كان كذلك صار الاستمرار الحكيمى من اول الدم الاول وهو الاحد عشر
 فعشرة من اولها حيض وعشرون بعدها طهر فيكون خمسة من اول الاستمرار
 الحقيقى من طهرها فتصلى فيها ايضا ثم تقعد عشرة ثم تصلى عشرين وذلك دأبها
 كفى التارخانية وغيرها ثم بين القسم الثانى من قسمى الوجه الثالث بقوله
 ﴿وان كان الطهر تاما﴾ وقد فسد بمخالطته الدم كما تعرفه ويسمى صحيا
 فى الظاهر فاسدا فى المعنى فلا يخلو اما ان يزيد مجموع ذلك الطهر والدم الفاسد
 الذى قبله على ثلاثين اولا ﴿فان لم يزد على ثلاثين فكالسابق﴾ اى فى حكمه
 حكم القسم الاول وتصوير ذلك ﴿بان رأت احد عشر دما وخسة عشر
 طهرها ثم استمر الدم﴾ فالدم الاول فاسد لزيادته والطهر صحيح ظاهرا لانه تام فاسد
 معنى لما يأتى وحينئذ فلا اعتبار بهما فى نصب العادة بل ﴿عشرة من اول ما رأت
 حيض وعشرون طهر﴾ فيكون اربعة ايام من اول الاستمرار بقية طهرها
 فتصلى فيها ثم تقعد عشرة ثم تصلى عشرين ﴿ثم ذلك دأبها﴾ وهذا قول
 محمد بن ابراهيم الميدانى قال فى المحيط السرخسى هو الصحيح وقال الدقاق حيضها
 عشرة وطهرها ستة عشر اقول وكان الدقاق نظر الى ظاهر الطهر لكونه تاما
 فجعله فاصلا بين الدمين ولم ينظر الى فساده فى المعنى وجعلها معتادة ﴿وان زاد﴾
 اى الدم والطهر على ثلاثين ﴿بان رأت مثلا احد عشر دما وعشرين طهرها ثم
 استمر فعشرة من اول ما رأت حيض ثم﴾ الباقى ﴿طهر﴾ وهو الحادى عشر
 وما بعده ﴿الى اول الاستمرار ثم تستأنف من اول الاستمرار عشرة حيض وعشرون
 طهر ثم ذلك دأبها﴾ مادام الاستمرار وانما لم يجعل الطهر فى هاتين الصورتين عادة لها
 ترجع اليها فى زمن الاستمرار ﴿لان الطهر﴾ المذكور ﴿وان كان﴾ صحيا ظاهرا لكونه
 ﴿تاما﴾ لكن ﴿اوله دم﴾ وهو اليوم الزائد على العشرة فانها ﴿تصلى به﴾ فيكون

من جهة الطهر المتخلل بين الدمين فيفسد به لما عسر في المقدمة ان الطهر الصحيح
ملا يكون اقل من خمسة عشر ولا يشوبه دم ويكون بين الدمين الصحيحين والطهر
الفاسد ما خالفه وهذا طهر خالطه دم في اوله فلا يصلح لنصب العادة والحاصل
ان فساد الدم يفسد الطهر المتخلل فيجمله كالدّم المتوالى فتصير المرأة كأنها ابتدئت
بالاستمرار ويكون حيضها عشرة وطهرها عشرين لكن ان لم يزد الدم والطهر على ثلاثين
يتم ذلك من اول ما رأته وان زادا يعتبر من اول الاستمرار الحقيقي ويكون جميع ما بين دم
الحيض الاول ودم الاستمرار طهرا ولعل وجه ذلك ان العادة الغالبة في النساء ان لا يزيد
الحيض والطهر على شهر ولا ينقص ولذا جعل الحيض في الاستمرار عشرة والطهر
عشرين بقية الشهر سواء رأته قبل الاستمرار وما وطهرها فاسدين او لم تر شيئا لكن اذا كان
فساد الطهر من حيث المعنى فقط وزاد مع الدم على ثلاثين يحمل ما زاد على العشرة
من الدم مع جميع الطهر الذي بعده طهرا لها الا عشرون فقط ثم يبدأ اعتبار العشرة
والعشرين من اول الاستمرار ولا يحمل شئ من الطهر المذكور حياضا لان الاصل
في الطهر ان لا يجعل حياضا الا للضرورة ولا ضرورة هنا فيه تبركاه طهرا لترجمه
بكونه طهرا صحيحا طاهرا كما اعتبر كل طهرا فيما اذا نقصا عن ثلاثين والوجه الرابع
قوله «وان كان الدم صحيحا والطهر فاسدا يعتبر الدم» في نصب العادة فتد اليه
في زمن الاستمرار لا الطهر بل يكون طهرها في زمن الاستمرار ما يتم به الشهر
سواء كان فساد الطهر ظاهرا ومعنى بان رأته خمسة دما واربعه عشر طهرا ثم استمر الدم
فحيضها خمسة وطهرها بقية الشهر خمسة وعشرون فتصلى من اول الاستمرار
احد عشر تكملة الطهر ثم تقعد خمسة وتصلى خمسة وعشرين وذلك دأبها كما
في التارخائية او كان فساده معنى فقط بان رأته مثلا ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا
ويومادما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فهنا الثلاثة الاول دم صحيح وما بعدها
الى الاستمرار طهر فاسد معنى لان اليوم الدم المتوسط لا يمكن جعله بانفراده حياضا
ولا يمكن ان يؤخذ به يومان من الطهر الذي بعده لتكون الثلاثة حياضا لان الحيض
وان جاز حتمه بالطهر لكن لا بد ان يكون بعد ذلك الطهر دم وواو حكما ولم يوجد
لان الطهر الثاني لا يمكن جعله كالدّم المتوالى لكونه طهرا تاما فصار فاصلا بين الدم
المتوسط ودم الاستمرار فيكون ذلك اليوم المتوسط من الطهر فيفسد به كل من الطهر
الذي قبله والذي بعده وان كان كل منهما تاما فيكون اليوم مع الطهرين طهرا
صحيحا ظاهرا فاسدا معنى لان وسطه دم تصلى فيه ولهذا اشترط في الطهر الصحيح
ان لا يشوبه دم في اوله ولا في وسطه ولا في آخره كما تقدم في المقدمة واذا فسد لم يصلح لنصب

المسادة فحينئذ ﴿ الثلاثة الاولى حيض والباقي طهر الى الاستقرار ثم تستأنف
 فثلاثة من الاستقرار حيض ﴾ على عاداتها فيه ﴿ وسبعة وعشرون ﴾ بقية الشهر
 ﴿ طهر ﴾ وهذا دأبها ﴿ ولو كان الطهر الثاني ﴾ في الصورة المذكورة ﴿ اربعة
 عشر فطهرها خمسة عشر ﴾ وهي بعد الثلاثة الحيض ﴿ وحيضها الثاني يتأمن من الدم
 المتوسط ﴾ بين الطهرين وهو اليوم الدم ﴿ الى ثلاثة ﴾ بان يضم الى ذلك اليوم
 يومان من الطهر الذي بعده لان ذلك الطهر لما كان ناقصا عن خمسة عشر
 لم يصلح فاصلا بين الدم المتوسط ودم الاستقرار فكان كالدّم المتوالى فامكن اخذ
 يومين منه لتكملة عاداتها في الحيض بخلاف ما مر كما افاده في التتار خانية
 ﴿ ثم طهرها خمسة عشر ﴾ اثنا عشر منها بقية الطهر الثاني وثلاثة منها
 من اول الاستقرار فتصلى من اوله ثلاثة ثم تقعد ثلاثة ايضا ثم تصلى خمسة
 عشر ﴿ وذلك دأبها ﴾ مادام الاستقرار ردا الى عاداتها في حيض ثلاثة وطهر
 خمسة عشر ﴿ اذ حينئذ ﴾ اى حين فرضنا الطهر الثانى اربعة عشر
 ﴿ يكون الدم والطهر الاول ﴾ الذى بعده ﴿ صحيحين فيصلحان لنصب العادة ﴾
 اما الدم وهو الثلاثة الاولى فظاهر واما الطهر وهو الخمسة عشر فلكونه طهرا
 تاما لم يخاطبه دم فاسد ووقع بين دمين صحيحين ثم شرع في المبتدأة بالحبل
 فقال ﴿ وان رأيت طهرا صحيحا ثم استمر الدم ولم تر قبل الطهر حيضا اصلا
 كراهقة بلغت بالحبل فولدت ورأت اربعين دما ثم خمسة عشر طهرا ثم استمر
 الدم فحيضها عشرة من اول الاستقرار وطهرها خمسة عشر ﴾ ردا الى عاداتها
 فيه ﴿ وذلك دأبها ﴾ مادام الاستقرار ﴿ وكذا الحكم ﴾ وهو جعل ما رأت
 من الطهر عادة لها ﴿ اذا زاد الطهر ﴾ على خمسة عشر ﴿ لانه صحيح
 يصلح لنصب العادة ﴾ هذا الاطلاق على قول ابى عثمان قال الصدر الشهيد
 هذا القول اليق بمذهب ابى يوسف ظاهرا وبه يفتى وعند الميدانى كذلك
 الى احد وعشرين ففيه يكون حيضها تسعة وطهرها احدا وعشرين ثم كلما
 زاد الطهر نقص من الحيض مثله الى سبعة وعشرين ففيه حيضها ثلاثة وطهرها
 سبعة وعشرون فان زاد على هذا فيوافق الميدانى ابا عثمان فحيضها عشرة
 من اول الاستقرار وطهرها مثل ما رأت قبله اى عدد كان ﴿ بخلاف ما اذا ﴾
 نقص طهرها عن خمسة عشر فانه يكون بعد الاربعين طهرها عشرين وحيضها
 عشرة وذلك دأبها بمنزلة ما اذا ولدت واستمر بها الدم ابتداء وبخلاف ما اذا
 ﴿ زاد دمها على اربعين في النفاس ﴾ بيوم مثلا ﴿ ثم رأت طهرا خمسة عشر

او أكثر ثم استمر الدم حيث يفسد الطهر ﴿ لأنه خالطه دم يوم
 تؤمر بالصلاة فيه ﴾ فلا يصلح ﴿ ذلك الطهر ﴾ لنصب العادة ﴿ وحينئذ
 ﴿ فان كان بين النفاس والاستقرار عشرون او أكثر ﴾ كأن زاد معها
 على الاربعين بخمسة او ستة مثلاً ﴿ فمشرية من اول الاستقرار حيض وعشرون
 طهر وذلك دائماً والا ﴾ بان كان بينهما اقل من عشرين كأن زاد على الاربعين
 بربعة او ثلاثة مثلاً ﴿ اتم عشرون من اول الاستقرار للطهر ثم يستأنف
 عشرة حيض وعشرون طهر وذلك دائماً ﴾ وقد ذكر في التاترخانية والمحيط
 هذه المسئلة بدون هذا التفصيل حيث قالوا واو وادت فرأت احدا واربعين
 دما ثم خمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم نفساها
 اربعون وطهرها عشرون كما او وادت واستمر بها الدم فتصلى من اول
 الاستقرار اربعة تمام طهرها ثم تقدم عشرة ثم تصلى عشرين وذلك دائماً
 وعلى قول ابي على الدقاق طهرها ستة عشر وحينئذ عشرة فتقدم من اول
 الاستقرار عشرة وتصلى ستة عشر وذلك دائماً انتهى لمخصراً تأمل ﴿ تنبيه ﴾
 هو عنوان بحث لاحق يعلم من الكلام السابق اجالا ﴿ الدماء الفاسدة
 المسماة بالاستحاضة سبعة الاول ما تراه الصغيرة اعنى من لم يتم له ﴿ ذكر الضمير
 مراعاة للفظ من ﴿ تسع سنين والثانى ما تراه الآيسة غير الاسود والاحمر
 والثالث ما تراه الحامل بغير ولادة وارابع ما جاوز أكثر الحيض والنفاس
 الى الحيض الثانى ﴿ فى المبتدأة بكل ما زاد على الاكثر واقعا بين حيضين او نفاس
 وحيض فهو استحاضة فقولها الى الحيض الثانى بيان الغاية المجاوزة لالاشتراط
 الاستقرار ﴿ والخامس ما نقص من الثلاثة فى مدة الحيض والسادس ما عدا ﴿
 اى جاوز ﴿ العادة الى حيض غيرها ﴾ يعنى ما تراه بين الحيضين مجاوزا
 ايام العادة فى الحيض الاول يكون استحاضة ﴿ بشرط مجاوزة ﴿ الدم ﴿ المشرة ﴿
 وبشرط ﴿ وقوع النصاب ﴿ ثلاثة ايام فاكثر ﴿ فيها ﴿ اى فى ايام العادة
 وذلك كما لو كانت عادتها خمسة من اول الشهر فرأت خستها او ثلاثة منها
 دما واستمر الى الحيضة الثانية فى الشهر الثانى فما بعد العادة الى الحيض
 الثانى استحاضة « وقيد بمجاوزة العشرة لانه لو زاد على العادة ولم يجاوز العشرة
 تنقل المادة فى البدن ويكون كله حيضاً ان طهرت بهده طهراً صحيحاً والاردت
 الى عادتها كما اوضحناه فى الفصل الثانى « وقيد بوقوع النصاب فيها لانه لو لم يقع
 فهو قسم آخر ذكره بقوله ﴿ والسابع ما بعد مقدار عدد العادة كذلك ﴿ اى

الى حيض غيرها ﴿ بشرط مجاوزة العشرة وعدم وقوع النصاب فيها ﴾ كما لو رأت قبل خستها يوما دما وطهرت خستها او ثلاثة منها ثم رأت ﴿ الدم سبعة او اكثر فهنا جاوز الدم العشرة ولم تر في ايامها نصابا فترد الى عاداتها في العدد والزمان كما علمته في الفصل الثاني فيكون مقدار عادتها وهو الخمسة حيضاً وما سواه من اليوم السابق والايام الاخر الى الحيض الثاني استحاضة وقيد بالمجازة لانه لو لم يجاوز تنقل العادة ويكون اليوم السابق وما بعده حيضاً بالشرط الذي ذكرناه وبعدم وقوع النصاب احترازا عن القسم السادس وبقي قسم آخر وهو ما زاد على العادة في النفاس وجاوز الاربعةين والله تعالى اعلم ﴿ الفصل الخامس في المضلة ﴾ اعلم انه يجب على كل امرأة حفظ عادتها في الحيض والنفاس والطهر عددا ومكانا ﴿ ككونه خمسة مثلا من اول الشهر او آخره مثلا واطلق الممكن عن الزمان تجوزا ﴿ فان جنت ارغى عليها او ﴿ تساهلت في حفظ ذلك و ﴿ لم تهتم لدينها فسقا فسيت عادتها فاستمر الدم فعليها ﴿ بعد ما فاقت او ندمت ﴿ ان تعمرى ﴿ بغابة الظن كما في اشتباه القبلة واعداد الركعات ﴿ فان استقر ظنها على موضع حيضها وعدده علمت به والافعليلها الاخذ بالاحوط في الاحكام ﴿ فاغلب على ظنها انه حيضها او طهرها علمت به وان ترددت تصلى وتصوم احتياطاً على ما يأتي تفصيله ﴿ ولا يقدر طهرها وحيضها الا في حق العدة في الطلاق يقدر حيضها بعشرة رطهرها بستة اشهر الاساعة ﴿ هذا قول الميداني وعليه الاكثر وفيه اقوال آخر ذكرنا بعضها سابقا وعليه ﴿ فتتقضى عديتها بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات ﴿ لاحتمال ان الطلاق كان بعد ساعة من حيضها فلا تحسب هذه الحيضة وذلك عشرة ايام الاساعة ثم يحتاج الى ثلاثة اطهار وثلاثة حيض واما الرجعة فستأني ﴿ ولا تدخل المسجد ولا تطوف الزيارة ﴿ لانه ركن الحج فلا يترك لاحتمال الحيض بخلاف القدوم لانه سنة ﴿ ثم تعبد ﴿ طواف الزيارة ﴿ بعد عشرة ايام ﴿ ليقع حدهما في طهر بيقين ﴿ و ﴿ الا ﴿ للصدر ﴿ بالتحريك فلا تتركه اوجوبه على غير المكي ﴿ ولا تعبد ﴿ لانها لو كانت طاهرة فقد خرجت عن العدة والا فلا يجب عليها بحر ﴿ ولا تمس المحنف ولا يجوز وطئها ابدا ﴿ لان التعمرى في الفروج لا يجوز نص عليه محمد محيط ﴿ ولا تصلى ولا تصوم تطوعاً ﴿ قيدلها ﴿ ولا تقر القرآن في غير الصلاة وتصلى الفرض والواجب والسنة المشهورة ﴿ اى المؤكدة كما عبر به في البحر لكونها تبعا للفرائض ﴿ وتقرأ في كل ركعة ﴿ المفروض والواجب اعنى ﴿ الفاتحة وسورة قصيرة ﴿ على الصحيح وقيل تقتصر

على المفروض بحر ﴿ سوى ﴾ استثناء بالنسبة الى السورة لا الفاتحة ﴿ ما عدا
الاولين من الفرض ﴾ ولو عملا كالوتر وما عدا الاولين هو الاخيرة من الفرض
الثلاثي والاخيرتان من الرباعي وحاصله انها تقرأ الفاتحة والسورة في كل ركعة
من الفرائض والسنن الا الاخيرة او الاخيرتين من الفرض فلا تقرأ في شيء
من ذلك السورة بل تقرأ الفاتحة فقط او جوبها في رواية عن أبي حنيفة يحيط
وقيل لا تقرأ اصلا والصحيح الاول كما في التارخانية ﴿ وتقرأ القوت ﴾
على ما ذكره الصدر الشهيد وقال بعض المشايخ لا لانه سورتان عند غير أبي فتدعو
بغيره احتياطاً كما في التارخانية والاول ظاهر المذهب وعليه القوي الاجماع القماهي
على انه ليس بقراء بحر ﴿ وسائر الدعوات ﴾ والاذكار ﴿ وكما ترددت بين الظهر
ودخول الحيض صلت بالوضوء اوقت كل صلاة ﴾ مثله امرأة تذكر ان حبضا
في كل شهر مرة وانقطاعه في النصف الاخير ولا تذكر غير هذين فانها في النصف
الاول تتردد بين الدخول والظهر وفي النصف الاخير بين الظهر والخروج واما
اذا لم تذكر شيئا اصلا فهي مترددة في كل زمان بين الظهر والدخول لحكمه
حكم التردد بين الظهر والخروج بالافرق ﴿ وان ﴾ ترددت ﴿ بين الظهر والخروج ﴾
من الحيض كما مثلاً ﴿ وبالفسل ﴾ اى فصل بالفسل ﴿ كذلك ﴾ اى اكل وقت
صلاة اقول وهذا استحسان والقياس ان تنسل في كل ساعة لانه ما من ساعة
الا ويتوهم انها وقت خروجها من الحيض وقت المرحى في الخط
والنسق والصحيح انها تنسل لكل صلاة وفيها قلا حرج بين مع ان الاحتمال
لا ينقطع بما قلا لجواز الانقطاع في أثناء الصلاة او بعد الفسل قبل الشروع في الصلاة
فاختارنا الاستحسان وقد قال به البعض وقدمه برهان الدين في الخط وقد تداركنا
ذلك الاحتمال باختيار قول ابي سهل انها تصلى ﴿ ثم تبيد في وقت الثانية بعد الفسل
قبل الوقية وهكذا تصنع في ﴾ وقت ﴿ كل صلاة ﴾ انتهى اى احياط الاحتمال
انها كانت حائضا في وقت الاولى وتكون طاهرة في وقت الثانية فتيقن باداء احدهما
بالطهارة كما في التارخانية قلت وفيه نظر لانها اذا كانت حائضا في وقت الاولى
لا يلزمها القضاء فالظاهر ان المراد لاحتمال حيضها في وقت اداء الصلاة الاولى
وطهرها قبل خروج وقتها لان العبرة لآخر الوقت كما مر فانها طهرت في الوقت
بعد ما صلت يلزمها النفضاء في وقت الثانية ﴿ وان سمعت سجدة ﴾ اى آيتها
﴿ فسجدت للحال سقطت عنها ﴾ لانها ان كانت طاهرة صح اداؤها والام تازمها
بحر ﴿ والا ﴾ بان سجدت بعد ذلك ﴿ اعادتها بعد عشرة ايام ﴾ لاحتمال ان السماع

كان في الطهر والاداء في الحيض فاذا اعادت بعد المشرة تيقنت بالاداء في الطهر
في احد المرتين تارخانية ﴿وان كانت عليها﴾ صلاة ﴿فأنته فقضتها فعليها اعادتها
بعد عشرة ايام ﴿من يوم القضاء وقيدته ابو على الدقاق بما ﴿قبل ان تزيد﴾ المدة
﴿على خمسة عشر ﴿وهو الصحيح لاحتمال ان يعود حيضها بعد خمسة عشر بحر
﴿واما حكم الصوم فانها ﴿لا تفطر في رمضان اصلا﴾ لاحتمال طهارتها كل يوم
﴿ثم﴾ لها حالات لانها اما ان تعلم ان حيضها في كل شهر مرة اولا وعلى كل امان تعلم
ان ابتداء حيضها بالليل او بالنهار اولاً تعلم وعلى كل امان يكون الشهر كاملاً او ناقصاً
وعلى كل امان تقضى موضوعاً او مفصولاً فهي اربعة وعشرون ﴿ان لم تعلم ان دورها
في كل شهر مرة وان ابتداء حيضها بالليل او النهار او علمت انه بالنهار وكان شهر
رمضان ثلاثين يجب عليها قضاء اثنين وثلاثين ﴿لانها اذا علمت ان ابتداءه بالنهار
يكون تمامه في الحادى عشر واذالم تعلم انه بالليل او النهار يحمل على انه بالنهار
ايضا لانه احوط الوجوه وهو اختيار الفقيه ابي جعفر وهو الاصح وحينئذ فاكثر
ما فسد من صومها في الشهر ستة عشر اما احد عشر من اوله وخسة من آخره او بالعكس
فعلينا قضاء ضعفها كما في المحيط قلت وذلك لانها على احتمال ان تحيض في رمضان
مرة في كل شهر لا يقع لها فيه الاطهر واحد صح صومها منه في اربعة عشر ويكون
الفاقد باقى الشهر وذلك سنة عشر واما على احتمال ان تحيض مرة واحدة فانه يقع
لها فيه طهر كامل وبعض طهر وذلك بان تحيض في اثناء الشهر وحينئذ فيصح لها
صوم اكثر من اربعة عشر فتعامل بالاضر احياطاً فتقضى سنة عشر لكن لا تيقن
بعينها كلها الا بقضاء اثنين وثلاثين وهذا ﴿ان قضت موصولاً بربضان﴾ والمراد
بالموصول ان تبدي من ثانى شوال لان صوم يوم العيد لا يجوز وبيان ذلك انه اذا
كان اول رمضان ابتداء حيضها في يوم الفطر هو السادس من حيضها الثانى فلا تصومه
ثم لا يجزئها صوم خمسة بقية حيضها ثم يجزئها في اربعة عشر ثم لا يجزئها في احد عشر
ثم يجزئها في يومين وجملة ذلك اثنان وثلاثون محيط ﴿وان مفصولاً فثمانية وثلاثين
لاحتمال ان ابتداء القضاء وافق اول يوم من حيضها فلا يجزئها الصوم في احد عشر ثم
يجزئ في اربعة عشر ثم لا يجزئ في احد عشر ثم يجزئ في يومين فالجملة ثمانية
وثلاثون يجب عليها صومها لتيقن بجواز ستة عشر منها تارخانية ومحيط *
اقول لكن في هذا الاطلاق نظر لان وجوب الثمانية والثلاثين انما يظهر اذا كان
الفصل بمقدار مدة طهرها اى اربعة عشر او اكثر ليتمكن هذا الاحتمال المذكور
لانك علمت انه لا يلزم فساد ستة عشر من صومها الا على احتمال ان يقع في رمضان

حيضان وطهر واحدا ما لو وقع فيه حيض واحد وطهران فالفساد اقل من ستة عشر
لانه صح لها صوم طهر كامل وبعض الطهر الآخر واذا كان الفصل باقل
من اربعة عشر يلزم ان يقع بعض الطهر في آخر رمضان فيصبح صومها فيه وفي طهر كامل
قبله بيانه لو فصلت مثلا بثلاثة عشر وصامت يوم الرابع عشر من شوال وقد
فرضنا احتمال ابتداء حيضها لاول يوم من ايام القضاء يلزم ان يكون آخر يوم
من رمضان ابتداء طهرها الذي يصبح صومها فيه وقبله احد عشر حيض لا تصح
وقبلها اربعة عشر طهر تصح وقبلها اربعة لا تصح فيكون الفاسد خمسة عشر لاسطة
عشر وهكذا كلما نقص لفصل بيوم ينقص الفاسد بقدره ، والحاصل انه لا يلزم
قضاء ثمانية وثلاثين الا اذا فرضنا فساد ستة عشر من رمضان كما ذكرنا مع فرض
مصادفة اول القضاء لاول الحيض حتى لو لم يمكن اجماع الفرضين لا يلزم
قضاء ثمانية وثلاثين بل اقل ثم بعد كتابة هذا البحث رأيت في هامش بعض
النسخ منقولا عن المصنف ما نصه هكذا اطلقوا وفي الحقيقة لا يلزم هذا المقدار الا
في بعض صور الفصل كما اذا ابتدأت القضاء بعد مضي عشرين من شوال مثلا
واما اذا ابتدأت من ثمانية اورابعه ونحوهما فيكفي اقل من هذا المقدار فكأنهم
ارادوا طرد بعض الفصل بالتسوية تيسيرا على المفتي والمستفتي باسقاط مؤنة
الحساب فتي تعانت وقاست مؤنته فلها العمل بالحقيقة انتهى ﴿ وان كان شهر
رمضان تسعة وعشرين ﴾ والمسئلة بحالها ﴿ تقضى في الوصل اثنين وثلاثين ﴾
لانا تبينا بجواز الصوم في اربعة عشر وفساده في خمسة عشر فيلزمها قضاء خمسة
عشر ثم لا يجزئها الصوم في سبعة من اول شوال لانها بقية حيضها على تقدير حيضها
باحد عشر ثم يجزئها في اربعة عشر ولا يجزئها في احد عشر ثم يجزئها في يوم كافي بعض
الهامش عن المحيط قلت مقتضى هذا التقرير انها تقضى ثلاثة وثلاثين وهكذا
رأيتهم مصرحاه في المحيط للسرخسي لكن لا يخفى ان السبعة التي هي بقية حيضها
تصوم منها ستة وتفطر اليوم الاول لانه يوم الفطر كما مر فلذا اقتصر في المتن
على اثنين وثلاثين وهو الذي رأيت بخط بعض العلماء عن مقصد الطالب معزيا
الى الصدر الشهيد ﴿ وفي الفصل سبعة وثلاثين ﴾ لجواز ان يوافق صومها
ابتداء حيضها فلا يجزئها في احد عشر ثم يجزئها في اربعة عشر ثم لا يجزئها
في احد عشر ثم يجزئها في يوم محيط سرخسي ويجزئ هنا ما قدمناه في الفصل
الاول من البحث الذي ذكرناه آنفا في الفصل مع كون الشهر ثلاثين ﴿ وان
علمت ان ابتداء حيضها بالليل وشهر رمضان ثلاثون فتقضى في الوصل والفصل

خسة وعشرين ﴿ لا احتمال ان يكون يوم العيد اوله طهرها واما في الفصل
فلا احتمال ان يوافق ابتداء القضاء بيان ذلك اما في الوصل فلا احتمال ان حيضها
خسة من اول رمضان بقيمة الحيض ثم طهرها خسة عشر ثم حيضها عشرة
فالفاسد خسة عشر فاذا قضتها موصولة فيوم العيد اول طهرها ولا تصومه
ثم يجزئها الصوم في اربعة عشر ثم لا يجزئ في عشرة ثم يجزئ في يوم والجملة
خسة وعشرون وان فرض ان حيضها عشرة من اول رمضان وخسة من آخره
تصوم اربعة من اول شوال بعد يوم الفطر لا يجزئها لانها بقية حيضها ثم
خسة عشر تجزئها والجملة تسعة عشر والاحتمال الاول احوط فيلزمها خسة
وعشرون واما في الفصل فلا احتمال ان ابتداء القضاء وافق اول يوم من حيضها
فلا يجزئها الصوم في عشرة ثم يجزئ في خسة عشر محيطا لمخصا ﴿ وان كان تسعة
وعشرين تقضى في الوصل عشرين ﴿ لا احتمال ان يكون اول القضاء اول
الحيض مع كون الفوائت عشرا قلت وتوضيحه انها يحتمل ان تحيض خسة
من اول رمضان وتسعة من آخره او عشرة من اوله واربعة من آخره فالفاسد
فيهما اربعة عشر ويحتمل ان تحيض في اثنائه كأن حاضت ليلة السادس وطهرت
ليلة السادس عشر والفاسد فيه عشرة فعلى الاول يكون اول القضاء وهو ثاني
شوال اول طهرها فتصوم اربعة عشر وتجزئها وعلى الثاني يكون ثاني شوال سادس
يوم من حيضها فتصوم خسة لا تجزئها ثم اربعة عشر فتجزئها والجملة تسعة عشر
وعلى الثالث يكون اول القضاء اول الحيض فتصوم عشرة لا تجزئ ثم عشرة من الطهر
فتجزئها عن العشرة التي عليها والجملة عشرون فعلى الاول يجزئها قضاء اربعة عشر
وعلى الثاني تسعة عشر وعلى الثالث عشرين فلزمها احتياطاً ﴿ وفي الفصل
اربعة وعشرين ﴿ لا احتمال ان الفاسد اربعة عشر على احد الوجهين الاولين
وان القضاء وافق اول يوم من حيضها فتصوم عشرة لا تجزئ ثم اربعة عشر
تجزئ والجملة اربعة وعشرون قال المصنف ويجزئ ههنا القضاء على ما ذكرنا في الفصلين
الاولين انتهى اى من البحث الذي قدمناه ﴿ وان علمت ان حيضها في كل شهر
مرة ﴿ معطوف على قوله ان لم تعلم ان دورها الخ ﴿ وعلمت ان ابتداءه بالنهار
اولم تعلم انه بالنهار ﴿ حمله على انه ابتداء بالنهار احتياطاً كما ﴿ تقضى اثنين وعشرين
مطلقاً ﴿ اى وصلت او فصلت مصه لانه اذا كان بالنهار يفست من صومها احد عشر
كما مر فاذا قضت مطلقاً احتمل ان يوافق اول القضاء اول الحيض فتصوم احد عشر
لا تجزئ ثم احد عشر تجزئ والجملة اثنان وعشرون تخرج بها عن المهدة

بيتين ﴿ وان علمت ان ابتداءه بالليل تقضى عشرين مطلقا ﴾ لان الفاسد من صومها
 عشرة فتقضى ضعفها لاحتتمال موافقة القضاء اول الحيض وصلت او فصلت
 كما ذكرنا هذا كله ان لم تعلم عدد ايامها في الحيض او الطهر ﴿ و ﴾ اما ﴿ ان علمت
 ان حيضها في كل شهر تسعة ﴾ اي وطهرها بقية الشهر كما في التاتر خانية ﴿ وعلمت
 ان ابتداءه بالليل ﴾ فانها ﴿ تقضى ثمانية عشر مطلقا ﴾ وصلت او فصلت ﴿ وان لم تعلم
 ابتداءه او علمت انه بالنهار تقضى عشرين مطلقا ﴾ لان اكثر ما فسد من صومها
 في الوجه الاول تسعة وفي الثاني عشرة فتقضى ضعف ذلك لاحتتمال اعتراض الحيض
 في اول يوم من القضاء تاتر خانية ﴿ وان علمت ان حيضها ثلاثة ونسيت طهرها
 يحمل ﴿ طهرها ﴾ على الاقل خمسة عشر ثم ان كان رمضان تاما وعلمت ان ابتداء
 حيضها بالليل تقضى تسعة مطلقا ﴿ وصلت او فصلت لانه يحتمل انها حاضت في اول
 رمضان ثلاثة ثم طهرت خمسة عشر ثم حاضت ثلاثة ثم طهرت خمسة عشر فقد فسد
 من صومها ستة فاذا وصلت القضاء جاز لها بعد الفطر خمسة ثم تحيض ثلاثة فتفسد ثم
 تصوم يوما فتصير تسعة واذا فصلت احتمل اعتراض الحيض في اول يوم القضاء
 فيفسد صومها في ثلاثة ثم يجوز في ستة فتصير تسعة تاتر خانية واما اذا كان رمضان
 ناقصا فاذا وصلت جاز لها بعد الفطر ستة تكفيها واما اذا فصلت تقضى تسعة كما في التمام
 ﴿ وان لم تعلم ابتداءه ﴾ انه بالليل او النهار ﴿ او علمت انه بالنهار تقضى اثني عشر
 مطلقا ﴾ لانه يحتمل انها حاضت في اول رمضان فيفسد صومها في اربعة ثم يجوز
 في اربعة عشر ثم يفسد في اربعة فقد فسد ثمانية فاذا قضت موصولا جاز بعد يوم الفطر
 خمسة تكملتها طهرها الثاني ثم يفسد اربعة ثم يجوز ثلاثة تمام الاثني عشر واذا فصلت
 احتمل عروض الحيض في اول القضاء فيفسد في اربعة ثم يجوز في ثمانية
 والجملة اثناء عشر كما في التاتر خانية واما اذا كان رمضان ناقصا فاذا وصلت
 جاز بعد يوم الفطر ستة ثم يفسد اربعة ثم يجوز يومان وباقى الكلام بحاله
 وهذا ما اشار اليه بقوله ﴿ وخرج ﴾ انت الاحكام بعد التأمل ﴿ على ﴾ قياس
 ﴿ ما ذكرنا ان كان ﴾ رمضان ﴿ ناقصا ﴾ كما ذكرناه لك ﴿ وان وجب عليها
 صوم شهرين ﴾ متابعين ﴿ في كفارة القتل او الافطار ﴾ اذا كانت افطرت
 عمدا في رمضان ﴿ قبل الابتلاء ﴾ بالاستمرار ونسيان العادة ﴿ اذ الافطار
 في هذا الابتلاء لا يوجب كفارة لتمكن الشبهة ﴾ في كل يوم لترده بين الحيض
 والطهر تاتر خانية ﴿ فان علمت ان ابتداء حيضها بالليل و ﴾ ان ﴿ دورها ﴾
 اي عادتھا ﴿ في كل شهر ﴾ مرة ﴿ تصوم تسعين يوما ﴾ لانه اذا كان دورها

في كل شهر يجوز صومها في عشرين من كل ثلاثين فاذا صامت تسعين تيقنت
 بجواز ستين ﴿ وان لم تعلم الاول ﴾ اى ان ابتداء حيضها بالليل بان علمت انه
 بالنهار اولم تعلم شيئا ﴿ تصوم مائة واربعة ﴾ لجواز ان يوافق ابتداء صومها ابتداء
 حيضها فلا يجوز في احد عشر ثم يجوز في تسعة عشر ثم لا يجوز في احد عشر ثم يجوز
 في تسعة عشر ثم لا يجوز في احد عشر ثم يجوز في تسعة عشر فهذه تسعون جاز
 منها سبعة وخسون ثم لا يجوز في احد عشر ثم يجوز في ثلاثة فبلغ العدد مائة
 واربعة جاز منها ستون بيقين تاترخانية ﴿ وان لم تعلم الثاني ﴾ اى ان دورها
 في كل شهر لكن تعلم ان ابتدائه بالليل ﴿ تصوم مائة ﴾ لانا نجمل حينئذ حيضها
 عشرة وطهرها خمسة عشر وكلما صامت خمسة وعشرين جاز منها خمسة عشر
 فاذا صامت مائة جاز منها ستون بيقين تاترخانية ﴿ وان لم تعلمها ﴾ اى
 لم تعلم ان ابتدائه بالليل ولان دورها في كل شهر ﴿ تصوم مائة وخسة عشر ﴾
 لجواز ان يوافق ابتداء الصوم ابتداء الحيض فلا يجزئها في احد عشر ثم يجزئها
 في اربعة عشر وهكذا اربع مرات ثم لا يجزئها في احد عشر ثم يجزئها في اربعة
 فبلغ العدد مائة وخسة عشر جاز منها ستون كما في التاترخانية ﴿ وان وجب
 عليها صوم ثلاثة ايام ﴾ متتابعة ﴿ في كفة ارة يمين وعلمت ان ابتداء حيضها
 بالليل تصوم خمسة عشر ﴾ لاحتمال ان يوافق ابتداء صومها لاربع عشر
 من طهرها فلا يجزئها صوم يومين لعدم التتابع ثم لا تجزئها عشرة ثم تجزئها ثلاثة
 مص اى لان هذه الثلاثة طهر يقينا وقد صامت متتابعة فصحت عن كفارة اليمين
 وانما لم يؤخذ لها يوم مما بعد العشرة مع اليومين قبلها لان الحيض هنا يقطع
 التسابع لانها يمكنها صوم ثلاثة خالية عن الحيض بخلاف الشهرين في كفارة
 القتل ﴿ او تصوم ثلاثة ايام ثم تظفر عشرة ثم تصوم ثلاثة ﴾ لتيقنها بان احدى
 الثلاثين وافقت زمان طهرها فجازت عن الكفارة محيط ﴿ وان لم تعلم ﴾
 ان ابتداء حيضها بالليل ﴿ تصوم ستة عشر ﴾ لجواز ان الباقي من طهرها حين
 شرعت في الصوم يومان فلا يجزيان لانقطاع التتابع ثم لا يجزئها في احد عشر ثم
 يجزئ في ثلاثة والجملة ستة عشر تاترخانية ﴿ او تصوم ثلاثة وتظفر تسعة
 وتصوم اربعة ﴾ لاحتمال ان اليوم الثالث من الثلاثة الاولى وافق ابتداء حيضها
 فيفسد اليوم الحادى عشر وهو اول الاربعة الاخيرة فاذا صامت بعده ثلاثة وقعت
 متتابعة في طهر يقينا ﴿ او على قلبه ﴾ بان تقدم الاربعة وتؤخر الثلاثة ﴿ وان
 وجب عليها قضاء عشرة من رمضان تصوم ضعفها ﴾ اذا علمت ان ابتداء حيضها

بالليل والا فاحدا وعشرين اى لاحتمال ان يوافق اول القضاء اول الحيض فيفسد صوم احد عشر ثم يجزئها صوم عشرة ثم ﴿ اما ﴾ ان تصوم ﴿ متابعا ﴾ كما ذكرنا عشرة بعد عشرة ﴿ او تصوم عشرة في عشرة من شهر مثلا ﴾ كالعشر الاول من رجب ﴿ ثم تصوم مثله في عشر آخر من شهر آخر ﴾ كالعشر الثاني من شعبان للتيقن بان احدى العشرتين طهر لكن هذا اذا كان دورها في كل شهر كافي التارخانية والافيجزيا ان تصوم عشرة ثم تفرط خمسة عشر ثم تصوم عشرة تأمل ﴿ وهذا الاخير ﴾ اى صوم الضعف في عشر آخر من شهر آخر ﴿ يجرى فيما دون العشرة ايضا ﴾ اى اذا كان عليها قضاء تسعة من رمضان مثلا تصومها في عشر من شهر ثم تصومها في عشر آخر من شهر آخر وكذا الثمانية والاقل وانما خص ذلك بالاخير لان قضاء الضعف متابعا لا يكفي فانها لو صامت ثمانية عشر ضعف التسعة احتمال ان يوافق اول الحيض اول القضاء فتصوم عشرة لا تجزئها ثم ثمانية تجزئها ويبقى عليها يوم آخر وكذا لو كان عليها ثلاثة مثلا فصامت ضعفها ستة لا تجزئها شئ منها لاحتمال وقوعها كلها في الحيض وكذا الاربعة والخمسة نعم لو علمت ان حيضها ثلاثة او اربعة مثلا من كل شهر وباقيه طهر ولا تعلم محلها فتمتصها موصولة تصوم ضعف ايامها وتجزئها او تصومها في عشر من شهر ثم تصوم مثلها في عشر آخر من شهر آخر ﴿ وان طلقت رجليا ﴾ ولا تعرف مقدار حيضها في كل شهر ﴿ يحكم بانقطاع الرجعة بمضى تسعة وثلاثين ﴾ لاحتمال ان حيضها ثلاثة وطهرها خمسة عشر ووقوع الطلاق في آخر اجزاء الطهر فتتقضى العدة بثلاث حيض بينها طهران كما في التارخانية ﴿ وهذا ﴾ المذكور من اول الفصل الى هنا ﴿ حكم الاضلال العام ﴾ اى اضلال العدد والمكان بحيث تكون في كل يوم مترددة بين الحيض والطهر ﴿ وما يقربه ﴾ اى ما يقرب من العام كأن علمت عدد ايامها لكن اضلت مكانها في جميع الشهر كما مر تمثيله وحكمه ﴿ واما الخاص ﴾ وهو الاضلال في المكان فقط كأن علمت عدد ايامها واضلت مكانها في بعض الشهر كالعشر الاول من مثالا والاضلال في العدد فقط مع العلم بالمكان ﴿ فوقوف على مقدمة وهي ان اضلت امرأة ايامها في ضعفها او اكثر فلا تيقن ﴾ هي ﴿ في يوم منها بحيض ﴾ كما اذا كانت ايامها ثلاثة فأضلتها في ستة او اكثر ﴿ بخلاف ما اذا اضلت في اقل من الضعف مثالا اذا اضلت ثلاثة في خمسة فانها تيقن بالحيض في اليوم الثالث ﴾ من الخمسة فانه اول الحيض او آخره او وسطه بيقين فتترك الصلاة فيه ﴿ فنقول ﴾ في التفريع على ذلك وهو ايضا من اضلال المكان مع العلم بالعدد

﴿ ان علمت ان ايامها ثلاثة فأصلتها فالعشرة الاخيرة من الشهر ﴾ بان لم يغلب على ظنها
 موضعها من العشرة ﴿ تصلى من اول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة ﴾ او اكل
 صلاة على الاختلاف بين المشايخ تارخانية ﴿ ثلاثة ايام ﴾ للتردد فيها بين الحيض
 والطهر محيط ﴿ ثم تصلى بعدها الى آخر الشهر بالاعتسال لوقت كل صلاة ﴾ للتردد
 فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض محيط ﴿ الا اذا تذكرت وقت خروجها
 من الحيض ﴾ بان تذكرت انها كانت تطهر في وقت العصر مثلا ولا تدري من اى
 يوم ﴿ فتغتسل في كل يوم في ذلك الوقت مرة ﴾ فتصلى الصبح والظهر
 بالوضوء للتردد بين الحيض والطهر ثم تصلى العصر والغسل للتردد بين الحيض
 والخروج منه ثم تصلى المغرب والعشاء والوتر بالوضوء للتردد بين الحيض والطهر
 ثم تفعل هكذا في كل يوم بمابعد الثلاثة ﴿ وان ﴾ اضلت ﴿ اربعة في عشرة تصلى
 اربعة من اول العشرة بالوضوء ثم بالاعتسال الى آخر العشرة ﴾ لما ذكرنا ﴿ وقس
 عليها الخمسة ﴾ اذا اضلتها في ضعفها فتصلى خمسة من اول العشرة بالوضوء والباقي
 بالغسل ﴿ وان ﴾ اضلت عددا في اقل من ضعفه كما لو اضلت ﴿ ستة في عشرة
 تتيقن بالحيض في الخامس والسادس ﴾ فتدع الصلاة فيهما لانها آخر الحيض
 او اوله او وسطه ﴿ وتفعل في الباقي مثل ما سبق ﴾ فتصلى اربعة من اول العشرة
 بالوضوء ثم اربعة من آخرها بالغسل لتوهم خروجها من الحيض في كل ساعة
 منها محيط ﴿ وان ﴾ اضلت ﴿ سبعة فيهما ﴾ اى في العشرة ﴿ تتيقن في اربعة بعد الثلاثة
 الاول بالحيض ﴾ فتصلى ثلاثة من اول العشرة بالوضوء ثم تترك اربعة ثم تصلى
 ثلاثة بالغسل ﴿ وفي ﴾ اضلال ﴿ الثمانية ﴾ في العشرة ﴿ تتيقن بالحيض في ستة
 بعد ﴾ اليومين ﴿ الاولين ﴾ فتدع الصلاة فيها وتصلى يومين قبلها بالوضوء
 ويومين بعدها بالغسل ﴿ وفي ﴾ اضلال ﴿ التسعة ﴾ في عشرة تتيقن ﴿ بثمانية
 بعد الاول ﴾ انها حيض فتصلى اول العشرة بالوضوء وتترك ثمانية وتصلى آخر
 العشرة بالغسل * ولم يذكر اضلال العشرة في مثلها لانه لا يتصور ثم اشار
 الى الاضلال بالعدد مع العلم بالمكان بقوله ﴿ وان علمت انها تطهر في آخر الشهر ﴾ بان
 كانت لا تدري عدد ايامها لكن علمت انها تطهر من الحيض عند انسلاخ آخر الشهر
 ﴿ فانت ﴾ في بعض النسخ قالى اى فتصلى الى ﴿ عشرين في طهر بيقين ﴾ وياتيها
 زوجها لان الحيض لا يزيد على عشرة ﴿ ثم في سبعة بعد العشرين تصلى بالوضوء
 ايضا لوقت كل صلاة ﴾ للشك في الدخول ﴿ في الحيض لانها في كل يوم من هذه
 السبعة مترددة بين الطهر والدخول في الحيض لاحتمال ان حيضها الثلاثة الباقية

فقط او مع شئ مما قبلها او جميع العشرة وتترك الصلاة في اثلاثه الاخيرة للتيقن بالحيض ثم تغتسل في آخر الشهر غسلا واحدا لان وقت الخروج من الحيض معلوم لها وهو عند انسلاخ الشهر تاترخانية وان علمت انها ترى الدم اذا جاوز العشرين اى علمت ان اول حيضها اليوم الحادى والعشرون ولا تدري كم كانت عدة ايامها تدع الصلاة ثلاثة بعد العشرين لان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ثم تصلى بالغسل الى آخر الشهر لئولم الخروج من الحيض وتعيد صوم هذه العشرة في عشرة اخرى من شهر آخر محيط وعلى هذا يخرج سائر المسائل ومن رام الزيادة على ذلك فليرجع الى المحيط والتاترخانية وان اضلت عادتها فى النفاس فان لم يجاوز الدم اربعين فظاهر اى كلفه نفاس كيف كانت عادته وتترك الصلاة والصوم لما عرفت فى الفصل الثانى فلا تقضى شيئا من الصلاة بعد الاربعين فان جاوز الاربعين تحرى بفتح اوله اصله تحرى فان لم يئلب ظنها على شئ من الاربعين انه كان عادة لها قضت صلاة الاربعين لجواز ان نفاسها كان ساعة تاترخانية ولانها لم تعلم كم عادتها حتى ترد اليها عند المجاوزة على الاكثر فان قضتها فى حال استمرار الدم تعيد بعد عشرة ايام لاحتمال حصول القضاء اول مرة فى حالة الحيض والاحتياط فى العبادات واجب تاترخانية تنبيه لم ار من ذكر حكم صومها اذا اضلت عادتها فى النفاس والحيض معا وتخريجه على ما مر انها اذا ولدت اول ليلة من رمضان وكان كاملا وعلمت ان حيضها يكون بالليل ايضا تصوم رمضان لاحتمال ان نفاسها ساعة ثم اذا قضت موصولا تقضى تسعة واربعين لانها تفطر يوم العيد ثم تصوم تسعة يحتمل انها تمام نفاسها فلا تجزيها ثم خمسة عشر هى طهر فنجزي ثم عشرة تحتمل الحيض فلا تجزي ثم خمسة عشر هى طهر فنجزي والجملة تسعة واربعون صح منها ثلاثون ولو ولدت نهارا وعلمت ان حيضها بالنهار اولم تعلم تقضى اثنين وستين لانها تفطر يوم العيد ثم تصوم عشرة لا تجزي لاحتمال انها آخر نفاسها ثم تصوم خمسة وعشرين يجزيها منها اربعة عشر ولا تجزي احد عشر ثم تصوم خمسة وعشرين كذلك فقد صح لها فى الطهرين ثمانية وعشرون ثم تصوم يومين تمام الثلاثين والجملة اثنان وستون وعلى هذا يستخرج حكم ما اذا قضته مفصلا وما اذا كان الشهر ناقصا وما اذا علمت عدد ايام حيضها فقط وغير ذلك عند التأمل وضبط ما مر من القواعد والفروع والله تعالى الموفق وان اسقطت سقطا ولم تدر انه مستبين الخلق اولا بان اسقطت فى المخرج مثلا وكان حيضها

عشرة وطهرها عشرين ونفاسها اربعين وقد اسقطت ﴿ في اول يوم ﴿ من اول ايام حيضها تترك الصلاة عشرة ﴿ لانها فيها اما حائض او نفساء لان السقط ان كان مستبين الخلق فهي نفساء والا فهي حائض فلم تكن الصلاة واجبة عليها بكل حال محيط ﴿ ثم تغتسل ﴿ لاحتمال الخروج من الحيض ﴿ وتصلي ﴿ بالوضوء لكل وقت ﴿ عشرين ﴿ يوما ﴿ بالشك ﴿ لتردد حالها فيها بين الطهر والنفاس ﴿ ثم تترك الصلاة عشرة ﴿ بيقين لانها فيها اما حائض او نفساء ﴿ ثم تغتسل ﴿ لتتمام مدة الحيض والنفاس ﴿ وتصلي عشرين بيقين ثم بعد ذلك دأبها حيضها عشرة وطهرها عشرون ان استقر الدم ولو اسقطت بعد ما رأت الدم في موضع حيضها عشرة ﴿ يعني رأت الدم عشرة على عادتها ثم اسقطت ﴿ ولم تدر ان السقط مستبين الخلق اولا تعلى من اول ما رأت ﴿ قبل الإسقاط ﴿ عشرة بالوضوء بالشك ﴿ لان تلك العشرة اما حيض ان كان السقط غير مستبين واما استحاضة ان كان مستبينا فلا تترك الصلاة فيها قلت وهذا ان علمت بملوقها ظاهر والا تترك الصلاة لرؤيتها الدم في ايامها ثم اذا اسقطت ولم يتبين حاله يازمها القضاء للشك المذكور ﴿ ثم تغتسل ﴿ لاحتمال الخروج من حيض ﴿ ثم تعلى بعد السقط عشرين يوما بالوضوء بالشك ﴿ لتردد حالها بين النفاس والطهر تاريخانية ﴿ ثم تترك الصلاة عشرة بيقين ﴿ لانها اما نفساء او حائض تاريخانية ﴿ ثم تغتسل ﴿ لاحتمال الخروج من حيض ﴿ وتصلي عشرة بالوضوء بالشك ﴿ لتردها بين الطهر والنفاس تاريخانية ﴿ ثم تغتسل ﴿ لاحتمال خروجها من نفاس بتمام الاربعين ﴿ ثم تصلي عشرة بالوضوء بيقين ﴿ لتيقن الطهر تاريخانية ﴿ ثم تصلي عشرة بالشك ﴿ لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تنتسل وهكذا دأبها ان تغتسل في كل وقت تنوهم انه وقت خروجها من الحيض او النفاس تاريخانية ثم اعلم انه نقيل بعضهم عن الخلاصة في تقرير هذه الصورة ان عليها الصلاة من اول ما رأت عشرة ايام بالوضوء بالشك ثم تغتسل ثم تصلي بعد السقط عشرين يوما بالوضوء بالشك ثم تترك الصلاة عشرة بيقين ثم تغتسل وتصلي عشرة بالوضوء باليقين انتهى واذت ترى ان في آخر العبارة مخالفة لما في المتن ونقصانا وعن هذا والله اعلم قال في الفتح وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترز منه انتهى لكن الذي رأيته في نسخة الخلاصة التي عندي موافق لما ذكره المص في منته بلا حذف شيء سوى قول المص آخره ثم تصلي عشرة بالشك والله تعالى اعلم

﴿ الفصل السادس في احكام الدماء ﴾ الثلاثة ﴿ المذكورة اما احكام الحيض
 فاشاعشر ﴿ على ما في النهاية وغيرها واصلها في البحر الى اثنين وعشرين
 ﴿ ثمانية يشترك فيها لنفاس ﴾ واربعة مخصصة بالحيض وجهلها في البحر خمسة ﴿ الاول ﴾
 من المشتركة ﴿ حرمة الصلاة ﴾ فرضا و اجبا و سنة و نفلا ﴿ والسجدة ﴾ واجبة
 كانت كسجدة الملاوة اولا كسجدة لشكر وهذا معنى قوله ﴿ مطلقا وعدم وجوب
 الواجب ﴾ يع المكتوبات والوتر ﴿ منها اداء وقضاء ﴾ اى من الصلاة وكذا
 سجدة التلاوة فلا تجب على الحائض والنفساء بالتلاوة او السماع ﴿ لكن يستحب
 لها اذا دخل وقت الصلاة ان تتوضأ وتجلس عند مسجد بيتها ﴿ هو محل عينته
 للصلاة فيه وفيه اشارة الى انه لا يعطى له حكم المسجد وان صح اعتكاف المرأة فيه
 ﴿ مقدار ما يمكن اداء الصلاة فيه تسج وتحمد ﴿ ائلا تزول عنها عادة العبادة وفي رواية
 يكتب لها احسن صلاة تصلى ﴿ والمعتبر ﴿ في حرمة الصلاة وعدم وجوبها
 ﴿ في كل وقت آخره مقدار التعرّية اعنى قولنا الله ﴿ بدون اكبر عند الامام
 ﴿ فان حاضت فيه سقط عنها الصلاة ﴿ اداء وقضاء ﴿ وكذا اذا انقطع فيه يجب
 قضاؤها ﴿ هذا اذا انقطع لاكثر مدة الحيض والا فلا يجب القضاء مالم تترك
 زما يسع الغسل ايضا ﴿ وقد سبق ﴿ بيان ذلك ﴿ في ﴾ الفصل الثالث ﴿ فصل
 الاقطار وكما ﴿ الكاب للمفاجأة اى اول ما ﴿ رأت الدم تترك الصلاة مبتدأة كانت
 او متادة ﴿ هذا ظاهر الرواية وعليه اكثر المشايخ وعن ابى حنيفة رحمه الله تعالى
 في غير رواية الاصول لا تترك المبتدأة مالم يستمر الدم ثلاثا ايام قال في البحر والصحيح
 الاول كالمتادة ﴿ وكذا ﴿ تترك الصلاة ﴿ اذا جاوز مادتها في عشرة ﴿ قال في المحيط
 وهو الاصح وهو قول الميداني وقال مشايخ بلخ تؤمر بالاعتسال والصلاة اذا حاوَز
 عادتْها واما اذا زاد على العشرة فلا تترك بل تقضى ما زاد على العادة كما يأتي ﴿ او ابتداء ﴿
 الدم ﴿ قبلها ﴿ اى قبل العادة فانها تترك الصلاة كما رأته لاحتمال انتقال المادة ﴿ الا
 اذا كان الباقي من ايام طهرها مالم يوضم الى حيضها جاوز العشرة مثلا امرأة عادتْها
 في الحيض سبعة وفي الطهر عشرون رأت بعد خمسة عشر من طهرها دما تؤمر بالصلاة
 الى عشرين ﴿ لان الظاهر انها ترى ايضا في السبعة ايام عادتْها فاذا رأت قبل عادتْها
 خمسة يزيد الدم على العشرة واذا زاد عليها ترد الى عادتْها فلا يجوز لها ترك الصلاة
 قبل ايام عادتْها هذا ما ظهر لي وقال المصنف هكذا اطلقوا لكن ينبغي ان يقيد بما اذا لم يسمع
 الباقي من الطهر اقل الحيض والطهر والافلاشك في ان من عادتْها ثلاثة في الحيض
 واربعون في الطهر اذا رأت بعد العشرين تؤمر بترك الصلاة انتهى اى لان ما تراه

بعد العشرين لو استمر حتى بلغ ثلاثا يكون حيضا قطعاً لأنه تقدمه طهر صحيح
 وما بعد هذه الثلاث إلى أيام العادة طهر صحيح أيضاً فيكون فاصلاً بين الدمين
 ولا يضم إلى الدم الثاني وحينئذ فلا يكون الثاني مجاوزاً للعشرة حتى ترد لعادتها
 ﴿ ولورات بعد سبعة عشر تزمر بتركها ﴾ من حين رأت لأن عادتها سبعة
 وقد رأت قبلها ثلاثة فلم يزد على العشرة فيحكم بانتقال العادة ولا ينظر
 إلى احتمال أن ترى أيضاً بعد أيام عادتها فتزد إلى عادتها وتكون الثلاثة
 استمخاضاً لأنه احتمال بعيد فلذا أتت ترك الصلاة فيها تأمل ﴿ ثم ﴾ عطف على قوله وكأرت الدم
 ترك الصلاة ﴿ إذا انقطع قبل الثلاثة ﴾ أي لم يبلغ أقل مدة الحيض ﴿ أو جاوز
 بعد العشرة في المعتادة تؤمر بالقضاء ﴾ أما المبتدأة فلا تقضى شيئاً من العشرة وإن جاوزها
 لأن جمع العشرة يكون حيضاً لعدم عادة ترد إليها ﴿ وإن سمعت السجدة ﴾ أو تلها
 ﴿ لا سجدة عليها ﴾ لعدم الإهلية ﴿ الثاني ﴾ من الأحكام ﴿ حرمة الصوم مطلقاً ﴾
 فرضاً ونبلاً ﴿ لكن يجب قضاء الواجب منه فإن رأت ساعة من نهار ولو قبيل الغروب
 فسد صومها مطلقاً ﴾ فرضاً ونبلاً ﴿ ويجب قضاؤه ﴾ لأن النقل يلزم بالشروع
 ﴿ وكذا لو شرعت في صلاة التطوع أو السنة تقضى ﴾ لما قلنا فلا فرق بين الشروع
 في الصوم أو الصلاة أقول وهذا هو المذكور في المحيط وغيره ووفق بينهما مصدر الشريعة
 فلم يوجب في الصوم وصرح في البحر بأن ما قاله غير صحيح لما في الفتح والنهاية والاستبجاني
 من عدم الفرق بينهما ومثله في الدر ﴿ و ﴾ أو شرعت ﴿ في صلاة الفرض ﴾ فحاضت
 ﴿ لا ﴾ تقضى لأن صلاة الفرض لا تجب بالشروع وقد استقط الشارع عنها أداؤها وكذا
 قضائها للخرج بخلاف صوم الفرض فإنه واجب القضاء ﴿ وكذا إذا أوجبت ﴾ بالنذر
 ﴿ على نفسها صلاة أو صوماً في يوم فحاضت فيها ﴾ الأولى فيه أي في اليوم ﴿ يجب القضاء ﴾
 نصحة النذر ﴿ ولو أوجبتها في أيام الحيض ﴾ بأن قالت الله على صوم أو صلاة كذا في يوم
 حيضى ﴿ لا يلزمها شيء ﴾ لعدم صحة النذر ﴿ والثالث حرمة قراءة القرآن ولودون
 آية ﴾ كما صححه صاحب الهداية وقاضى خان وهو قول الكرخي وقل الطحاوى بإباح
 ما دونها وصححه في الخلاصة ورجع في البحر الأول لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض
 ولا جنب شيئاً من القرآن ﴿ إذا قصدت القراءة فإن لم تقصد ﴾ بل قصدت التشاء والذكر
 ﴿ ففي الآية الطويلة كذلك ﴾ أي تحرم وهذا هو المفهوم من أكثر الكتب كالمحيط
 والخلاصة فاختره المصنف ﴿ و ﴾ أما عدم قصد القراءة ﴿ في القصيرة ﴾ قال في الخلاصة كما
 يجري على لسان عند الكلام ﴿ كقوله تعالى ثم نظر ﴾ أو لم يولد ﴿ أو ما دون الآية
 كبسم الله للثمين ﴾ عند ابتداء امر مشروع ﴿ والحمد لله للشكر فيجوز ﴾ كذا في الخلاصة

ومقتضاه ان قصد التين او الشكر في بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين لا يجوز لان كلا آية تامة غير قصيرة الا التي في سورة النمل فانها بعض آية لكن صرح الزيلعي بانه لا بأس بذلك بالاتفاق ونقل في الفتح كلام الخلاصة ثم قال وغيره اى غير صاحب الخلاصة لم يقيد عند قصد التناء والدعاء بما دون الآيات فصرح بجواز قراءة الفاتحة على وجه التناء والدعاء انتهى وفي العيون لأبي الليث ولو قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء او شيئاً من الآيات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا بأس به انتهى واختاره الحلواني وفي غاية البيان انه اختار لكن قال الهندوانى لافتي بهذا وان روى عن أبي حنيفة انتهى ومفهوم ما في العيون ان ما ليس فيه معنى الدعاء كسورة بآي لهب لا تؤثر في نسبة الدعاء وهو ظاهر ومفهوم الرواية معتبر ورجح في البحر ما قاله الهندوانى وهو ما مشى عليه المصنف هنا لكن حيث علمت ان الجواز مروى عن صاحب المذهب ورجحه الامام الحلوانى وغيره فينبغى اعتماده وهو المتبادر من كلام الفتح السابق ﴿ والمعلة ﴾ اذا حاضت ومثلها الجنب كما في البحر عن الخلاصة ﴿ تقطع بين كل كلمتين ﴾ هذا قول الكرخى وفي الخلاصة والنصاب وهو الصحيح وقال الطحاوى تعلم نصف آية وتقطع ثم تعلم نصف آية لان عنده الحرمة مقيدة بآية تامة كما في النهاية لكن اعترضه في البحر ان الكرخى يمنع مما دون نصف آية وهو صادق على الكلمة واجاب في النهر بانه وان منع دون نصف آية لكنته مقيد بما به يسمى قارئاً بالكلمة لا بعد قارئاً انتهى ولذا قال يعقوب باشا ان مراد الكرخى ما دون الآيات من المركبات لا المفردات لانه جوز للمعلمة تعليمه كلمة كلمة انتهى وعامه فيما علقناه على البحر ﴿ وتكره قراءة التوراة والانجيل والزبور ﴾ لان الكل كلام الله تعالى الا ما بدل منها زيلعي وهو الصحيح خلافا لما في الخلاصة من عدم الكراهة كما في شرح المنية وعمامه فيما علقناه على البحر ويظهر منه ان ما نسخ حكمه وتلاوته من القرآن كذلك بالاولى اذ لا تبديل فيه خلافا لما بحشمه الخبير الرملى ﴿ وغسل الفم لا يفيد ﴾ حل القراءة وكذا غسل اليد لا يفيد حل المس هذا هو الصحيح كما في البحر عن غاية البيان ﴿ ولا يكره التمجى ﴾ بالقرآن حرفاً حرفاً او كلمة كلمة مع القطع كما ﴿ و ﴾ لا ﴿ قراءة القنوت ﴾ في ظاهر المذهب كما قدمناه ﴿ و ﴾ لا ﴿ سائر الاذكار والدعوات ﴾ لكن في الهداية وغيرها في باب الاذان استحباب الوضوء لذكر الله تعالى وترك المستحب لا يوجب الكراهة ببحر ﴿ و ﴾ لا ﴿ النظر الى المحصف ﴾ لان الجنازة لا تحمل العين فتح ﴿ والرابع ﴾ حرمة مس ما كتب فيه آية تامة ﴿ فلا يكره ما دونها كما في الفهستانى قلت ويبنى ان يجرى فيه الخلاف المسار في القراءة بالاولى لان المس يحرم بالحدث الاصغر

بمخالف القراءة فكانت دونه تأمل وفي الدرر واختلفوا في مسه بغير اعضاء الطهارة
والمنع اصح ﴿ ولودرهما او لوحا ﴾ مس ﴿ كتب الشريعة كالتفسير والحديث
والفقه ﴾ لانها لا تخلوا من آيات القرآن وهذا التعليل يمنع مس شروح النحو
ايضا فتح لكن في الخلاصة يكره مس كتب الاحاديث والفقه للمحدث عندهما
وعند أبي حنيفة الاصح انه لا يكره وفي الدرر والغرر خص المس باليد في الكتب
الشرعية الا للتفسير وفي السراج والمستحب ان لا يأخذها بالكم ايضا بل يتوضأ كلما
احدث وهذا اقرب الى التعظيم انتهى بجر ﴿ وبياضه وجلده المتصل ﴾ هذا
خاص بالمصحف في السراج لا يجوز مس آية في لوح او درهم او حائط ويجوز
مس غير موضع الكتابة بخلاف المصحف فان الكل فيه تبع للقرآن وكذا كتب
التفسير لا يجوز مس موضع القرآن منها واما ان مس غيره كذا في الايضاح انتهى واقره
في البحر ﴿ ولومسه ﴾ اي ما ذكر ﴿ بمائل منفصل ﴾ كجلد غير مخيط به
وهو الصحيح وعليه الفتوى وقيل يجوز بالمتصل به كافي السراج ﴿ ولو كنه حاز ﴾
وما ذكره في الكم هو ما في المحيط لكن في الهداية الصحيح الكراهة وفي الخلاصة
وكرهه عامة المشايخ قال في البحر فهو معارض لما في المحيط فكان هو اولى وفي الفتح
المراد بالكراهة التحريمية ﴿ ويجوز مس ما فيه ذكر ودعاء ﴾ قال ابن
الهام وامامس ما فيه ذكر فاطلقه عامة المشايخ وكرهه بعضهم قال في الهداية
ويكره المس بالكم وهو الصحيح وقال في الكافي والمحيط وعامتهم انه لا يكره ثم ذكر دليله
فاخترناه ﴿ ولكن لا يستحب ولا تكتب ﴾ الخائض ﴿ القرآن ولا الكتاب الذي
في بعض سطوره آية من القرآن وان لم تقرأ ﴾ شمل ما اذا كان الصحيفة
على الارض فقال ابواليث لا يجوز وقال القدوري يجوز قال في الفتح وهو اقيس
لانه ماس بالقلم وهو واسطة منفصلة فكان كثوب منفصل الا ان يمسه بيده
﴿ وغسل اليد لا ينفع ﴾ في حل المس هو الصحيح كما مر ﴿ والخامس حرمة
الدخول في المسجد ﴾ ولو للعبور بلا مكث ﴿ الا في الضرورة كالخوف
من السبع واللس والبرد والعطش والاولى ﴾ عند الضرورة ﴿ ان تميم ثم تدخل
ويجوز ان تدخل مصلى العيد ﴾ والجنابة لما في الخلاصة من ان الاصح انه
ليس لهما حكم المسجد انتهى الا في صحة الاقتداء وان لم تكن الصفوف متصلة
كافي الخانية ﴿ وزيارة القبور ﴾ عطف على ان تدخل ﴿ والسادس حرمة
الطواف ولو فملت صبح واثمت وعليها بدنة ﴾ والسابع حرمة الجماع واستمتاع
ما تحت الازار ﴿ يعنى ما بين سرّة وركبة ولو بلا شهوة وحل ماعدها مطلقا

وهل يحل النظر ومباشرتهاله فيه تردد كذا في الدر ورفنا التردد في حواشينا
عليه بحل الثاني دون الاول ﴿ وتثبت الحرمة باخبارها ﴾ وحرر في البحر
ان هذا اذا كانت عفيفة او غلب على ظنه صدقها اما لو فاسقة ولم يغب صدقها
بان كانت في غير او ان حيزها لا يقبل قولها اتفاقا ﴿ وان جامعها طائعين اثما
وعليهما التوبة والاستغفار ﴾ ولو احدهما طائما والآخر مكرها اثم الطائع
وحده سراج ﴿ ويستحب ان يتصدق بدينار ان كان ﴾ الجماع ﴿ في اول الحيض
وينصفه ان كان في آخره ﴾ او وسطه كذا قال بعضهم وقيل ان كان الدم احمر
فدينار او اصفر فبنصفه سراج قال في البحر ويدل له مارواه ابو داود والحاكم
وصححه اذا واقع الرجل اهله وهي حائض ان كان دما اجر فليصدق بدينار
وان كان اصفر فليصدق بنصف دينار انتهى قال في السراج وهل ذلك عليه
وحده او عليهما الظاهر الاول ومصرفه مصرف الزكاة ﴿ ويكفر مستحله ﴾ وكذا
مستحل وطى الدبر عند الجمهور مجتبي وقيل لافي المسئلتين وهو الصحيح خلاصة
وعليه الممول لانه حرام لغيره وتماهد في الدر والبحر ﴿ والثامن وجوب الغسل
او التيمم ﴾ بشرطه عند الانقطاع واما الاربعة ﴾ اختصة بالحيض ﴿ فاولها
تعلق انقضاء العدة به ﴾ اما الحامل فبوضع الحمل وان لم تر دم النفاس وصوره
في السراج بما اذا قال اذا ولدت فأنت طالق فولدت لابد من ثلاث حيض بعد
النفاس تأمل ﴿ وثانيها الاستبراء ﴾ صورته لو اشترى جارية حاملا فقبضها
ووضعت عنده ولدا وبقي ولد آخر في بطنها فالدم الذي بين الولدين نفاس ولا يحصل
الاستبراء الا بوضع الثاني سراج وكذا لو شرى حاملا فولدت قبل ان يقبضها لابد
بعد القبض من حيضة بعد النفاس ﴿ وثالثها الحكم ببلوغها ﴾ ولا يتصور ذلك
في النفاس لانه يحصل قبله بالحبل سراج ﴿ ورابعها الفصل بين طلاق السنة
والبدعة ﴾ لان السنة فحين اراد ان يطلقها اكثر من طلاقة ان يفضل بين كل
طلقتين بحيضة اما الفصل بالنفاس فلا يتصور لانقضاء العدة بالوضع قبله واما
الطلاق في النفاس فانه بدعي كالطلاق في الحيض كما في طلاق البحر وزاد في البحر
هنا خامسا مما اختص به الحيض وهو عدم قطع التتابع في صوم الكفارة وزاد
غيره سادسا وسابعا وهما ان اقله ثلاثة واكثره عشرة ﴿ واما ﴾ القسم الثالث وهو
﴿ الاستحاضة فحدث اصغر كالرعاف ﴾ وله احكام تأتي ﴿ تذييب ﴾ سباه به
لانه تابع لهذا الفصل وتكميل له فهو كالذنب ﴿ في حكم الجنابة والحديث ﴾ الاضفر
﴿ اما الاول ﴾ اى حكم الجنابة ﴿ فكالنفاس الا انه لا يسقط الصلاة ولا يحرم

الصوم ﴿ لا ﴾ الجماع ولو قبل الوضوء ﴿ نعم ﴾ يستحب كونه بعد غسل او وضوء
 قال في المبتغى بالغين المعجمة الا اذا احتلم لم يأت اهله لكن قال المحقق ابن امير حاج
 في شرح المنية هذا غريب ان لم يحمل على الندب اذ لا دليل يدل على الحرمة ﴿ واذا
 اراد ان يأكل او يشرب يغسل يديه وفه ﴾ ندبا لان يده لا تخلو عن نجاسة
 ولانه يصير شاربا للماء المستعمل بدائع وفي الخائبة ولا بأس بتركه واختلف في الحائض
 قيل كالجنب وقيل لا يستحب لها لان الغسل لا يزيل نجاسة الحيض عن فها ويدها
 انتهى ﴿ ويجوز خروجه لحوائجه ﴾ قبل ان يعتسل او يتوضأ آثار خائبة ﴿ واما
 حكم الحدث فثلاثة الاول حرمة الصلاة والسجدة مطلقا ﴿ واجبتين اولاً ﴾ والثاني
 حرمة مس ما فيه آية تامة ﴿ ولو بغير اعضاء الوضوء كما قدمناه ﴾ وكتب التفسير
 ولو بعد غسل اليد ولكن يجوز ﴿ للمكلف المتطهر ﴾ دفع المصحف
 الى الصبيان ﴿ وان كانوا محدثين لان في المنع تضيق حفظ القرآن وفي الامر بالتطهير
 حرجا بهم فلا يأمم الدافع كما يأمم بالباس الصغير الحرير وسقيه الخمر وتوجيهه
 الى القبلة في قضاء حاجته قبح ﴿ ولا بأس بمس كتب الاحاديث والفقهاء والاذكار
 والمستحب ان لا يفعل قال الامام الحلواني انما نلت هذا العلم بالاعظيم فاني ما اخذت
 الكاغد الا بطهارة والامام الحلواني كان مبطونا في ليلة وكان يكرر كتابه فتوضأ
 في تلك الليلة سبع عشرة مرة بجر ﴿ والثالث كراهة الطواف ﴾ لوجوب الطهارة فيه
 ﴿ ويجوز له قراءة القرآن ودخول المسجد ﴾ هكذا ذكر في البدائع وقال في المحيط
 يكره دخول المسجد ولعل وجهه انه يلزم منه ترك تحية المسجد تأمل ﴿ ثم ان الحدث
 ان استوعب ﴿ ولو حكما ﴾ وقت صلاة ﴿ مفروضة ﴾ بان لم يوجد فيه زمان خال عنه
 يسمع الوضوء والصلاة يسمى عبدا وصاحبه ﴿ يسمى ﴾ معذورا ﴿ يسمى ايضا ﴾ صاحب
 العذر ﴿ هكذا ذكر في الكافي ونقل الزيلعي عن عدة كتب شرط استيعاب الوقت كله
 ثم قال هو اظهر قال مولانا خسرو اراد به الرد على الكافي بان كلامه مخالف
 لتلك الكتب اقول لا مخالفة بينهما ثم ذكر وجهه والحق ما قاله في الكافي اذ
 العلم بحقيقة الاستيعاب متعسر بل متعذر خصوصا للمستحاضة فانها تتخذ الكرسف
 فكيف يتيسر معرفة استيعاب خروج الدم مص قلت جعل في الفتح كلام الكافي
 تفسيراً لما قاله في عامة الكتب وهو مال كلام من لا خسرو فتدبر ﴿ وحكمه ان
 لا ينتقض وضوؤه ﴾ الناشئ ﴿ من ذلك الحدث بتجدده ﴾ متعلق بيقين وسبأني
 في كلامه محترز القيدين ﴿ الا عند خروج وقت مكتوبة ﴾ فلوتوضأ للصلاة العبد
 يجوز له ان يؤدي به الظاهر في الصحيح كذا في الزيلعي وهذا عند أبي حنيفة ومحمد

وعند أبي يوسف بدخول الوقت وخروجه مصقلة واذا بقوله عند خروج الخ ان الناقض ليس نفس الخروج بل الحدث السابق المتجدد بعد الوضوء او معه وانما خروج الوقت شرط ﴿ فيصلى به في الوقت ﴾ بشرط تعلم مما سيأتي وهي ان يكون وضوؤه من حدثه الذي صار به معذورا ولم يعرض عليه حدث آخر وكان وضوؤه في الوقت لاقبله وكان لحاجة فينبذ سيقى وضوؤه في الوقت وان قارن الوضوء السيلان او سال بعده فيصلى به في الوقت ﴿ ماشاء من الفرائض ﴾ الوقتية والفاشئة ﴿ والنوافل ﴾ والواجبات بالاولى ﴿ ولا يجوز له ان يسمع خفه الا في الوقت هذا اذا كان الدم سائلا عند اللبس او الطهارة واما اذا كان منقطعا عندهما معا يسمع تمام المدة كالصحيح ﴿ ولا يجوز امامته لغير المعذور ﴾ بعذره فلو أم معذورا صح ان أحد عذرها كما في السراج والفتح وغيرهما ومقتضاه ان مجرد الاختلاف مانع وان كان عذرا امام اخف كما لو أم من به انفلات ربح ذاسلس بول فان الثاني حدث ونجاسة فلا يصح كما في امامة النهر وتامه في رد المختار ﴿ ثم في البقاء ﴾ اى بعد ما ثبت كونه معذورا باستيعاب عذره الوقت ﴿ لا يشترط الاستيعاب ﴾ ثانيا ﴿ بل يكفي وجوده ﴾ اى ذلك الحدث ﴿ في كل وقت مرة ولو لم يوجد في وقت تام ﴾ بان استوعبه الانقطاع حقيقة ﴿ سقط العذر من اول الانقطاع ﴾ والحاصل ان شرط ثبوت العذر استيعابه للوقت ولو حكما وشرط بقائه وجوده في كل وقت ولو مرة وشرط زواله تحقق الانقطاع التام في جميع الوقت ﴿ حتى لو انقطع ﴾ بعد الوقت ﴿ في اثناء الوضوء او الصلاة ودام الانقطاع الى آخر الوقت الثاني يعيد تلك الصلاة لوجود الانقطاع التام ﴾ وان عاد قبل خروج الوقت الثاني لا يعيد ﴿ لعدم الانقطاع امام لان الانقطاع لم يستوعب الوقت الاول ولا الثاني وقيد بكونه في اثناء الوضوء او الصلاة لانه لو انقطع بعد الفراغ من الصلاة او بعد القعود قدر التشهد لا يعيد لزوال العذر بعد الفراغ كالتيم اذا رأى الماء بعد الفراغ من الصلاة بجر عن السراج لكن قوله او بعد القعود من المسائل الاثني عشرية وفيها الخلاف المشهور ﴿ ولو عرض ﴾ الحدث ابتداء ﴿ بعد دخول وقت فرض انتظر الى آخره ﴾ رجاء الانقطاع وعبرة التاخر خاتية يبنى له ان ينتظر الخ ﴿ فان لم ينقطع يتوضأ ويصلى ثم ان انقطع في اثناء الوقت الثاني يعيد تلك الصلاة ﴾ لانه لم يوجد استيعاب وقت تام فلم يكن معذورا وقد صلى بالحدث فلا يجوز ﴿ وان استوعب ﴾ الحدث ﴿ الوقت الثاني لا يعيد لثبوت العذر حينئذ من ابتداء العروض ﴾ والحاصل ان الثبوت والسقوط كلاهما يعتبران من اول الاستمرار

اذا وجد الاستيعاب ﴿ وانما قلنا من ذلك الحدث اذ لو توضحاً من آخر ﴾ كبول
 وعذره منقطع ﴿ فسأل من عذره نقض وضوءه وان لم يخرج الوقت ﴾ لان الوضوء
 لم يقع لذلك العذر حتى لا ينتقض به بل وقع لغيره وانما لا ينتقض به ما وقع له
 كذا في شرح منية المصلي ونحوه في التارخانية وغيرها وبد علم ان قولهم ان السيلان
 لا ينتقض وضوء المذور بل لا بد معه من خروج الوقت مختص بما اذا كان وضوءه
 من عذره لان حدث آخر ﴿ وان لم يسلم ﴾ عذره بعد وضوءه من غيره ﴿ لا ينتقض ﴾
 وضوءه ﴿ وان خرج الوقت ﴾ لانه طهارة كاملة لم يعرض ما ينافيها ﴿ وانما قلنا
 بتجديده اذ لو توضحاً من عذره فعرض حدث آخر ينتقض وضوءه في الحال ﴾ لان
 هذا حدث جديد لم يكن موجودا وقت الطهارة فكان هو والبول والفائط
 سواء بدائع ﴿ وان ﴾ توضحاً من عذره ﴿ ولم يعرض ﴾ حدث آخر ﴿ ولم يسلم
 من عذره ﴾ عند الوضوء ولا بعده ﴿ لا ينتقض بخروج الوقت ﴾ لانه طهارة
 كاملة قال في البحر ثم انما يبطل بخروجه اذا توضحاً على السيلان او وجد السيلان
 بعد الوضوء اما اذا كان على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج
 ما لم يحدث حدثاً آخر او يسلم انتهى ﴿ وان سال الدم من احد منخرية فقط
 فتوضاً ثم سال من آخر انتقض وضوءه ﴾ في الحال لعروض حدث آخر غير
 عذره ﴿ وان سال منهما فتوضاً فانقطع من احدهما لا ينتقض ﴾ مادام الوقت لان
 طهارته حصلت لهما جميعا والطهارة متى وقعت لعذر لا يضرها السيلان ما بقى
 الوقت فبقي هو صاحب عذر بالخرى الآخر بدائع ﴿ والجدرى ﴾ بضم الجيم وقبحها
 قروح في البدن تنفط وتقيح قاموس ﴿ والدمامل ﴾ جمع دمل بضم الدال وفتح الميم
 مشددة ومخففة وهو الخراج قاموس ﴿ قروح ﴾ متعددة ﴿ لا واحدة حتى لو توضأ
 وبعضها ﴾ سائل وبعضها الآخر ﴿ غير سائل ﴾ ثم سال انتقض ﴿ وضوءه قبل
 خروج الوقت كما مر في المنخر ﴾ ولو توضأ وكلها سائل لا ينتقض ﴿ ما لم يخرج
 الوقت ﴾ ولو ﴿ توضأ المذور ﴾ ثم ﴿ خرج الوقت وهو في الصلاة يستأنف ﴾
 الصلاة بعد الوضوء ﴿ ولا يبنى ﴾ على ما صلى منها كما يفعله من سبقه الحدث لان
 الانتقاض ﴿ ليس بخروج الوقت بل ﴾ بالحدث السابق حقيقة ﴿ اى الحدث
 الموجود حالة الوضوء او بعده في الوقت بشرط الخروج فالحدث محكوم بارتقاعه
 الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصر لا مستندا كما حققه في الفتح ﴿ الا ان ينقطع
 قبل الوضوء ودام ﴾ الانقطاع ﴿ حتى خرج الوقت وهو في الصلاة فلا ينتقض
 وضوءه ولا تفسد صلاته ﴾ كما قدمناه آنفا عن البحر ﴿ ولو توضأ المذور بغير

حاجة ثم سال عنده انتقض وضوءه ﴿﴾ صورته كما في الزيلعي لو توضأ والعذر منقطع ثم خرج الوقت وهو على وضوءه ثم جدد الوضوء ثم سال الدم انتقض لان تجديد الوضوء وقع من غير حاجة فلا يعتد به انتهى لان الوضوء الاول لم ينتقض بخروج الوقت لما علمته آنفا وانما انتقض بالسيلان بعد الوقت ﴿﴾ وكذا لو توضأ لصلاة قبل وقتها ﴿﴾ قال بعضهم لا ينتقض والاصح انه ينتقض كذا ذكره الزيلعي مص اقول عبارة الزيلعي هكذا ولو توضؤوا الى اصحاب الاعذار في وقت الظهر للعصر يصلون بدالعصر في رواية لان طهارتهم للعصر في وقت الظهر كطهارتهم للظهر قبل الزوال والاصح انه لا يجوز لهم ذلك لان هذه طهارة وقعت للظهر فلا تبقى بعد خروجه انتهى وفي التارخانية لا يجوز بالاجاع هو الصحيح وقد ذكر فيها وفي الزيلعي وعامة الكتب لو توضأ بعد طلوع الشمس له ان يصلي بدالظهر عندهما لا عند أبي يوسف اى لانه ينتقض عنده بدخول الوقت اما عندهما فلا ينتقض الا بالخروج ولم يوجد وبد علم ان ما ذكره المعص مفروض فيما اذا توضأ في وقت صلاة مكتوبة للصلاة بعدها ينتقض لتحقيق خروج الوقت وكذا لدخول الوقت فلذا قال في التارخانية لا يجوز بالاجاع اما لو توضأ قبل الوقت في وقت مهمل كما لو توضأ قبل الزوال فانه يصلي بدالظهر عندهما لانه لا ينتقض بالدخول كما ذكرنا وقد صرح بحكم المسئلتين كذلك في الهداية فتنبه ﴿﴾ وان قدر المعذور على منع السيلان بالربط ونحوه يلزمه ويخرج من العذر بخلاف الحائض كما سبق ﴿﴾ في الفصل الاول ﴿﴾ وان سال عند السجود ولم يسلم بدون ﴿﴾ كجرح بحلقه ﴿﴾ يومى قائماً او قاعداً ﴿﴾ لان ترك السجود اهلون من الصلاة مع الحدث فان الصلاة بايماء لها وجود حالة الاختيار في الجملة وهو في التنفل على الدابة ولا تجوز مع الحدث بحال حالة الاختيار تقع ﴿﴾ وكذا لو سال عند القيام ﴿﴾ دون القعود ﴿﴾ يصلى قاعداً كما ان من عجز عن القراءة لو قام ﴿﴾ لا او قعد ﴿﴾ يصلى قاعداً ﴿﴾ ويقرأ لان القعود في معنى القيام ﴿﴾ بخلاف من ﴿﴾ كان بحيث ﴿﴾ او استلقى ﴿﴾ وصلى ﴿﴾ لم يسلم ﴿﴾ ولو صلى قائماً او قاعداً سال ﴿﴾ فانه لا يصلى مستلقياً ﴿﴾ لان الصلاة كما لا تجوز مع الحدث الا لضرورة لا تجوز مستلقياً الا لها فاستويا وترجع الاداء مع الحدث لما فيه من احراز الاركان تقع ﴿﴾ وما اصاب ثوب المعذور اكثر من قدر الدرهم فعليه غسله ان كان مفيداً ﴿﴾ بان لا يصيبه مرة اخرى قال في الخلاصة وعليه الفتوى ﴿﴾ وان كان بحال لو غسله تجس ثانياً قبل الفراغ من الصلاة جازان لا يغسله ﴿﴾ وهو المختار وقبل لا يجب غسله كالتقليل للضرورة وقيل ان اصابه خارج الصلاة يغسله وفيها لا

لعدم امكان التعرّض عنه وفي المجتبى قال القاضي لو كان بمجال يبقى طاهرا الى ان يفرغ
لالى ان يخرج الوقت فعندنا يصلى بدون غسل وعند الشافعى لالان الطهارة
مقدرة عندنا بخروج الوقت وعند الفراع فتح ملخصا وقيل ان كان مفيدا
بان لا يصيبه مرة اخرى يجب وان كان يصيبه المرة بعد الاخرى فلا واختاره
السرخسى بحر قلت بل في البدائع انه اختيار مشايخنا وهو الصحيح انتهى فان لم يحمل
على ما في المتن فهو ايسر على المعذورين والله الميسر لكل عسير والحمد لله اولوا آخرا
وظاهرا وباطنا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين

قال الشارح رحمه الله تعالى وكان الفراغ من هذا الشرح المبارك ان شاء الله تعالى
نهار الاثنين ثلاث بقين من ذى القعدة الحرام سنة احدى واربعين ومائتين والف
على يد مؤلفه الفقير محمد امين بن عمر عابدين عني عنهما آمين والحمد لله
وحده وصلى الله على من لا نبى بعده آمين

الرسالة الخامسة

رفع التردد في عقد الاصابع عند التشهد مع
ذيلها كلاهما للعلامة السيد محمد امين
الشهير بابن عابدين عليه رحمة
ارجم الراجين
آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي شهدت بوحدانيته جميع الموجودات * والصلاة والسلام على عبده
ورسوله صاحب المعجزات الواضحات * وعلى آله واصحابه ذوى الكرامات
والخصوصيات * صلاة وسلاما دائمين مادامت الارض والسموات ﴿ اما بعد ﴾
فيقول اسير الذنوب والخطيئات * محمد امين ابن عابدين عمه مولاه بهياته الوافرات *
هذه رسالة جئت فيها بعض كلام ائمتنا الثقات * في الاشارة بالسبابة وعقد
الاصابع في تشهد الصلوات * حلتى على جمعها ما رأيت من اطباق حنفية العصر
على الاقتصار على الاشارة مع ترك العقد في جميع الاوقات * مع تصحيح علمائنا
سنية الجمع بينهما بالدلائل الواضحات ﴿ وسميتها رفع التردد * في عقد الاصابع
عند التشهد ﴾ راجيا من خالق الارض والسموات * حسن النية * وبلوغ
الامنية * بالختم بالصالحات ورفع الدرجات * وان يجعل آخر كلامي كلقى الشهادة
عند الممات * فانه قريب مجيب سميع الدعوات * ﴿ قال ﴾ الامام حافظ الدين
النسفي في متن الكنز واذا فرغ من سجدة الركعة الثانية اقترب رجله اليسرى
وجلس عليها ونصب يمينه وبسط اصابعه انتهى وهكذا عامة عبارات المتن
والتبادر منها انه يبسط اصابعه من اول التشهد الى آخره بدون عقد واشارة
عند التلطف بالشهادة وصرح كثير من اصحاب الفتاوى بان عليه الفتوى
﴿ وظاهر ﴾ كلام المحقق صدر الشريعة اختياره فانه قال في متنه المسمى بالوقاية
واضا يديه على فخذه موجها اصابعه نحو القبلة مبسوطة وقال في شرحه وفيه
خلاف الشافعي رحمه الله تعالى فان السنة عنده ان يعقد الخنصر والبصر
ويحلق الوسطى والابهام ويشير بالسبابة عند التلطف بالشهادتين ومثل هذا
جاء عن علمائنا ايضا انتهى ﴿ وقال ﴾ العلامة القمراشى في متن التنوير ولا يشير
بسببته عند الشهادة وعليه الفتوى ﴿ وقال ﴾ شارحه العلامة الشيخ علاء الدين
كافي الولوجية والتجنيس وعمدة المفتي وطامة الفتاوى لكن المتمد ما صححه
الشراح ولا سيما المتأخرون كالكمال والحلي والبهنسى والباقانى وشيخ الاسلام
الجد وغيرهم انه يشير لفعله عليه الصلاة والسلام ونسبوه لمحمد والامام * بل
في متن درر البحار وشرحه غير الاذكار المفتى به عندنا انه يشير باسطة اصابعه
كلها * وفي الشرنبلالية عن البرهان الصحيح انه يشير بمسبته وحدها برفعها عند

النقي ويضعها عند الاثبات * واحترزنا بالصحيح عما قيل لايشير لانه خلاف الدراية
 والرواية وبهولنا بالمسجحة عما قيل يعقد عند الاشارة اه * وفي العيني عن التحفة
 الاصح انها مستحبة وفي المحيط سنة انتهى كلام الشيخ علاء الدين رحمه الله تعالى
 * وحاصله * اعتماد الاشارة بدون عقد وهو ما عليه الناس في زماننا واكنه
 مخالف لما اطلعت عليه من كتب المذهب فان الذي ذكروه قولان احدهما عدم
 الاشارة اصلا وثانيهما الاشارة مع العقد * واما ما عزا الى درر البحار وشرحه
 فالذي رأيت فيه خلافه كما ستقف عليه * واما عبارة البرهان فلا تعارض
 ما في عامة كتب المذهب ولذا ذكر ما يسرنا الوقوف عليه الآن من عبارات علمائنا
 ليظهر المقصود * يعون الملك المعبود * فنقول * قال في منية المصل ويشير
 بالسبابة اذا انتهى الى الشهادتين وفي الواقعات لايشير فان اشار يعقد الخنصر والبصر
 ويحلق الوسطى بالإبهام ويقيم السبابة * وقال * في منية المصل قبل ذلك
 ايضا ويضع يديه على فخذه ويفرج اصابعه لاكل التفريخ * قال * شارحها:
 البرهان ابراهيم الحلبي هذا عندنا وعند الشافعي يبسط اصابع اليسرى ويقبض
 اصابع اليمنى الا المسجحة للاروى مسلم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما كان رسول
 الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قعد في التشهد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى
 ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى وعقد ثلاثة وخسين وأشار بالسبابة * ولنا ما روى
 الزمذمي من حديث وائل قلت لا نظرن الى صلاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 فلما جلس يعني للتشهد افتش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى
 ونصب رجله اليمنى من غير ذكر زيادة * والمراد من العقد المذكور في رواية مسلم
 العقد عند الاشارة لاني جميع التشهد الا يرى ما في الرواية الاخرى لمسلم وضع كفه
 اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه كلها وأشار باصبعه التي تلي الإبهام ولا شك
 ان وضع الكف لا يتحقق حقيقة مع قبض الاصابع فالمراد وضع الكف ثم قبض
 الاصابع بعد ذلك عند الاشارة وهو المروي عن محمد في كيفية الاشارة قال يقبض
 خنصره والتي تليها ويحلق الوسطى والإبهام ويقيم المسجحة وكذا عن ابن يوسف
 في الامالي وهذا فرع تصحيح الاشارة وعن كثير من المشايخ لايشير اصلا وصححه
 في الخلاصة وهو خلاف الدراية والرواية اما الدراية فأتقدم في الحديث الصحيح ولا محل
 لها الا الاشارة واما الرواية فمن محمد ان ما ذكره في كيفية الاشارة هو قوله وقول
 ابي حنيفة ذكره في النهاية وغيرها * قال نجم الدين الزاهدي لما اتفقت الروايات
 عن اصحابنا جميعا في كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الآثار والاخبار

كان العمل بها اولى * والكافية المتقدمة من التحليق ذكرها الفقيه ابو جعفر قال في الجامع الصغير وقال غيره من اصحابنا يشير بثلاثة وخسين اه وهذا موافق لصريح رواية مسلم * وصفة عقد ثلاثة وخسين ان يقبض الوسطى والخنصر والبصر ويضع رأس ابهامه على حرف مفصل الوسطى الاوسط وصفة الاشارة عن الخلواني انه يرفع الاصبع عند النبي ويضعها عند الاثبات اشارة اليهما ويكره ان يشير بكلتا مسجتيه لما روى الترمذي والنسائي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رجلا كان يدعو باصبعيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا حداه كلام البرهان الحلبي **وقال** الامام السفناقي في النهاية شرح الهداية ثم هل يشير بالمسجعة اذا انتهى الى قوله اشهد ان الاله الا الله ام لا فمن مشايخنا من يقول بانه لا يشير لان في الاشارة زيادة رفع لا يحتاج اليها فيكون الترك اولى لان مبنى الصلاة على السكينة والوقار وقال بعضهم يشير بالمسجعة وقد نص محمد بن الحسن على هذا في كتاب المشيخة حدثنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يفعل ذلك اى يشير ثم قال نضع بصنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتأخذ بفعله وهذا قول أبي حنيفة وقولنا ثم كيف يشير قال يقبض اصبعه الخنصر والتي تليها ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بسبابته هكذا روى الفقيه ابو جعفر الهندواني ان النبي صلى الله عليه وسلم كذا يشير وكأنه اراد بقبض الاصابع الاربعة اقامته المسجعة لا غير تحقيق معنى التوحيد كذا في مبسوط شيخ الاسلام اه **وقال** الامام الكاشاني في البدائع شرح التحفة قال بعض اصحابنا لا يشير لان فيه ترك سنة وضع اليد وقال بعضهم يشير لان محمدا قال في كتاب المشيخة حدثنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يشير باصبعه ففعل ما فعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ونضع ما صنعه وهو قول أبي حنيفة وقولنا ثم كيف يشير قال اهل المدينة يعقد ثلاثة وخسين ويشير بالمسجعة وذكر الفقيه ابو جعفر الهندواني انه يعقد الخنصر والبصر ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بالسبابه وقال ان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا كان يفعل اه **وقال** في الذخيرة البرهانية ثم اذا اخذ في التشهد وانتهى الى قوله اشهد ان لا اله الا الله هل يشير باصبعه السبابه من يده اليمنى لم تذكر هذه المسئلة في الاصل وقد اختلف المشايخ فيها منهم من قال لا يشير لان مبنى الصلاة على السكينة والوقار ومنهم من قال يشير وذكر محمد في غير رواية الاصول حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يشير قال محمد رحمه الله تعالى نضع بصنع النبي صلى الله عليه وسلم قال هذا قولى وقول أبي حنيفة ثم كيف يصنع عند الاشارة حكى عن الفقيه أبي جعفر انه قال يعقد الخنصر والبصر

ويحلق الوسطى مع الإبهام ويشير بسبابته وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم
اه **وقال** في معراج الدراية شرح الهداية قال بعض مشايخنا لا يشير وفي الذخيرة
وهو ظاهر الرواية وقال بعضهم يشير ثم ذكر عبارة محمد المذكورة وكيفية العقد المذكور
وقال كذا روى الفقيه أبو جعفر أنه عليه الصلاة والسلام هكذا يشير وهو أحد وجوه
قول الشافعي رحمه الله تعالى في الإشارة وقال أهل المدينة يعقد ثلاثاً وخسين ويشير
بالسبابة وهو أحد وجوه قول الشافعي قال أبو جعفر ما ذهب إليه علماؤنا أولى
لأنه يوافق الحديث ولا يشبه استعمال الأصابع للحساب الذي لا يليق بحال الصلاة
فكان أولى كذا في مبسوط شيخ الإسلام وفي تمة أصحاب الشافعي لنا أي معشر
الشافعية في كيفية قبض الأصابع ثلاثة أقوال * أحدها أن يقبض الأصابع كلها
الإسبحة ويشير بها فعلى هذا في كيفية القبض وجهان أحدهما يقبض كأنه يعقد
ثلاثة وخسين وهو رواية ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني يقبض
كأنه يعقد ثلاثة وعشرين وهو رواية ابن الزبير عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
* والقول الثاني أنه يقبض الخنصر والبنصر والوسطى ويرسل الإبهام والمسبحة
وهذه رواية أبي حنيفة الساعدي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * والقول الثالث أنه
يقبض الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى والإبهام ويرسل المسبحة وهذه رواية وأهل
ابن حجر عنه عليه الصلاة والسلام * وهذه الأخبار تدل على أن فعله عليه الصلاة والسلام
كان يختلف فكيف ما فعل أجزاءه ولو ترك لأشئ عليه * وفي المجتبى لما كثرت الأخبار
والآثار وافقت الروايات عن أصحابنا جميعاً في كون الإشارة سنة وكذا عن الكوفيين
والمدنيين كان العمل بها أولى من تركها ويكره أن يشير بالسبابة * * ولا يحرکها
وعن الحلواني يقيم أصبعه عند قوله لا إله إلا الله ليكون النصب كالذي
والوضع كالأثبات اه كلام معراج الدراية **وقال** العلامة المحقق الشيخ كمال الدين
بن الهمام في فتح القدير شرح الهداية وفي مسلم كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا جلس
في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض أصابعه كلها وأشار بأصبعه التي تلي
الإبهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى ولا شك أن وضع الكف مع قبض
الأصابع لا يتحقق حقيقة فالمراد والله تعالى أعلم وضع الكف ثم قبض الأصابع بعد ذلك
عند الإشارة وهو المروى عن محمد في كيفية الإشارة قال يقبض خنصره والى
تليها ويحلق الوسطى والإبهام ويقبض المسبحة وكذا عن أبي يوسف في الأمالي وهذا
* * قوله ولا يحرکها أي بأن لا يرفعه ثم يضعها عند التشهد لأنه فيه ترك سنة
الرفع والوضع فيكره منه

فرع تصحيح الاشارة وعن كثير من المشايخ لا يشير اصلا وهو خلاف الدراية
 والرواية فمن محمد ان ما ذكره في كيفية الاشارة مما نقلناه قول أبي حنيفة ويكره
 ان يشير بسببته وعن الحلواني يقيم الاصبع عند لاله ويضعها عند الله **﴿وقال﴾**
 الامام فخر الدين الزيلعي في التبيين شرح الكنز واختلفوا في كيفية وضع اليد
 اليمنى ذكر ابو يوسف في الامالى انه يعقد الخنصر ويحلق الوسطى والابهام ويشير
 بالسبابة وذكر محمد انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يشير ونحن نصنع بصنعه
 عليه السلام قال وهو قول أبي حنيفة وكثير من المشايخ لا يرون الاشارة وتكرهها
 في منية المفتى وقال في الفتاوى لا اشارة في الصلاة الا عند الشهادة في التشهد وهو
 حسن اه **﴿ومثله﴾** في شرح الكنز للعيني **﴿وقال﴾** في شرح المنية الصغير
 وهل يشير عند الشهادة عندنا فيه اختلاف صحح في الخلاصة والبرازية انه لا يشير
 وصحح في شرح الهداية انه يشير وكذا في الملتقط وغيره **﴿وصفها ان يحلق من يده**
اليمنى عند الشهادة الابهام والوسطى ويقبض البنصر والخنصر ويشير بالسبابة او يعقد
ثلاثة وخسين بان يقبض الوسطى والبنصر والخنصر ويضع رأس ابهامه على حرف
مفصل الوسطى الاوسط ويرفع الاصبع عند النفي ويضعها عند الأثبات اه **﴿وقال﴾**
العلامة شمس الدين محمد القهستاني في شرحه على مختصر النقاية ان عدم الاشارة
ظاهر اصول اصحابنا كما في الزاهدى وعليه القوي كما في المضمرات والولوالجلى
والخلاصة وغيرها وعن اصحابنا جميعا انه سنة فيحلق ابهام اليمنى ووسطها ملامصقا
رأسها برأسها ويشير بالسبابة عند اشهد ان لا اله الا الله وعن الحلواني يرفع عند
لا اله ويضع عند الا لله كالنفي والأثبات ويعقد الخنصر والبنصر كما قال الفقيه
ابو جعفر وقال غيره من اصحابنا انه يعقد عقدا ثلاثا وخسين كما في الزاهدى اه **﴿وقال﴾**
في الفتاوى الظهيرية ومتى اخذ في التشهد فانتهى الى قوله اشهد ان لا اله الا الله
هل يشير بسببته من يده اليمنى اختلف المشايخ فيه ثم كيف يصنع عند الاشارة
حكى عن الفقيه أبي جعفر انه قال يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى
مع الابهام ويشير بسببته **﴿وقال﴾ العلامة القونوي في متن درر البحار ولا تعقد**
ثلاثة وخسين ولا تشير والقونوي خلافه **﴿وقال﴾ الشيخ البخاري في شرحه غرر**
الافكار **«••» **﴿ولا تعقد﴾** ياقبيه **﴿ثلاثة وخسين﴾** كما عقدها احد موافقا**

«••» قوله ولا تعقد نهى مجزوم اشار به الى خلاف الامام احد وقوله ولا تشير
 مضارع مرفوع منى اشار به الى خلاف الشافعى كما هو اصطلاح مؤلف هذا الكتاب
 حيث يشير الى اختلاف الأئمة باختلاف صيغ الكلام كما هو اصطلاح صاحب المجموع منه

للشافعي في احدى اقواله ﴿ و ﴾ نحن ﴿ لانشير ﴾ عند التمهيل بالسبابة
 من اليمنى بل نبسط الاصابع لما مر وفي منية المفتى رفع سبابة اليمنى
 في التشهد عند التمهيل مكروه . والفتوى اى المفتى به عندنا خلافه اى خلاف
 عدم الاشارة وهو الاشارة على كيفية عقد ثلاثة وخسين كما قال به الشافعي
 واجد وفي المحيط انما سنة يرفعها عند النفي ويضعها عند الاثبات وهو قول
 أبي حنيفة ومحمد وكثرت به الاخبار والآثار فالعمل به اولى اه (وقال)
 العلامة محمد البهنسى في شرحه على الملتقى ويشير باصبعه على الصحيح عند النفي يرفعها
 ويضعها عند الاثبات ضاماً خصره وبنصره محلقاً الوسطى مع الابهام كذا في الظهيرية
 وشرح النقاية وشرحه در البحار قال في شرح النقاية وفي منية المفتى تكره الاشارة
 (وقال) العلامة الشيخ عمر بن نجيم في النهر الفائق شرح كثر الدقائق وفي اطلاق
 البسط ايماء الى انه لا يشير بالسبابة عند الشهادتين عاقداً الخصر والبصر والتي تليها
 محلقاً الوسطى والابهام وهذا قول كثير من مشايخنا وعليه الفتوى كافي عامة
 الفتاوى وجزم في منية المفتى بکراهته ورده في قبح القدير بانه خلاف الرواية
 والدراية ففي مسلم كان عليه الصلاة والسلام يشير باصبعه التي تلي الابهام وقال محمد
 ونحن نصنع بصنعه عليه الصلاة والسلام وهو قول الامام وفي المجتبى لما اتفقت
 الروايات وعلم عن اصحابنا جميعاً كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمندنين وكثرت
 الاخبار والآثار كان العمل بها اولى وفي التحفة الاشارة مستحبة وهو الاصح قاله
 العيني اه (وقال) العلامة المحقق شمس الدين محمد بن أمير حاج في شرحه
 على منية المصلى وقال في الواقات لا يشيرونص في الخلاصة على انه المختار وفي الفتاوى
 الكبرى على ان عليه الفتوى وعلوه بان في الاشارة زيادة رفع لا يحتاج اليه فيكون
 الترك اولى لان مبنى الصلاة على السكينة والوقار * قلت والاول هو الصحيح فقد
 ذكر محمد في كتاب المشيخة حديثاً عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان
 يشير باصبعه فتفعل ما فعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتصنع ما صنعه وهو قول
 أبي حنيفة وقولنا ذكره في البدائع * وفي الذخيرة وشرح الزاهدي هذا قولى وقول
 أبي حنيفة اه وروى عن أبي يوسف في الاملاء وقدمنا روايته عن ابن عمر رضى الله
 عنهما عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من صحيح مسلم * واخرج ابن السكن في صحاحه
 عن ابن عمر ايضا رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 الاشارة بالاصبع اشد على الشيطان من الحديد * وعنه ايضا عن النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم قال هي مذعرة * * * للشيطان فتضآءل ما ذكروه من العلة ولا جرم ان قال الزاهدي لما تفقت الروايات عن أصحابنا جميعا في كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الآثار والاخبار كان العمل بها اولي * فان اشار بعقد الخنصر والنصر ويحلق الوسطى والابهام ويقيم السبابة وهو المروي عن أبي يوسف في الاملاء والمحكي عن أبي جعفر الهندواني * وفي البدائع وقال ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان هكذا يفعل (قلت) وهو كذلك فقد اخرج ابو داود والبيهقي وغيرها عن وائل بن حجر رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عقد في جلوسه للشهد الخنصر والنصر ثم حاق الوسطى بالابهام و اشار بالسبابة * وفي رواية لابن حبان في صحيحه وقبض خنصره والتي تليها وجع بين الابهام والوسطى ورفع التي تليها يدعو بها ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد بما تقدم من رواية ابن عمر رضى الله عنهما في صحيح مسلم وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه كلها و اشار باصبعه التي تلى الابهام * ونقل في البدائع وغيرها عن اهل المدينة يعقد ثلاثة وخسين ويشير بالمسبحة نقله في الجامع الصغير المرتب عن بعض اصحابنا ويشهد له ما تقدم ايضا من رواية ابن عمر في صحيح مسلم ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى وعقد ثلاثة وخسين و اشار بالسبابة * واهل هذا كان منه صلى الله تعالى عليه وسلم في وقت وما تقدم كان منه في وقت آخر فكل منهما جائز حسن ، وفسر عقد ثلاثة وخسين مع الاشارة بالمسبحة بان يضع ابهامه على حرف راحته اسفل من المسبحة وفي شرح مسلم للنووي واعلم ان قوله عقد ثلاثة وخسين شرطه عند اهل الحساب ان يضع الخنصر على الراحة ويكون على الصورة التي يسميها اهل الحساب تسعة وخسين اه * ومنهم من قال لعل الحساب كان في الزمن الاول كذلك ومنهم من قال ان المشهور عند اهل الحساب ما ذكره النووي ومن اهل الحساب من لا يشترط ذلك والله تعالى اعلم * تنبيه * ثم عند الشافعية رضى الله تعالى عنهم يرفعها اذ بلغ الهمة من قوله الا الله ويكون قصده بها التوحيد والاخلاص عند كلمة الاثبات * وفيه حديث خفاف رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يشير به للتوحيد ذكره البيهقي * وقال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى يقيم اصبعه عند قوله لا اله الا الله ويضعها عند قوله الا الله فيكون النصب كالنفي والوضع كالاتبات * قلت * وهو حسن والجواب عن الحديث المذكور ان في سنده رجلا مجهولا على انه غير

« الظاهر انها بالدال المعجمة من الذعر وهو الطرد منه

ظاهر الدلالة على ما ذكره بل هو الظاهر فيما ذكره الخلواني فان التوحيد مركب
 من نفي واثبات فيكون رفعها اشارة الى احد شقي التوحيد وهو نفي الالهية عن غير الله
 تعالى ووضعها اشارة الى الشق الآخر وهو اثبات الالهية لله تعالى وحده فتتم
 بها الاشارة الى مجموع التوحيد بخلاف قولهم فانه انما تقع بها الاشارة الى الشق الثاني
 منه فقط ويخلو وضعها من الفائدة وهو خلاف ظاهر اطلاق كان يشير بها الى التوحيد
 وحل اللفظ على الظاهر متعين ما لم يوجد موجب لجملة على غير ظاهره ولم يوجد
 هنا * ثم قال الشافعية يسن ان تكون اشارته بالمسجحة الى جهة القبلة * وروى
 البيهقي فيه حديثا عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما ولا يجوز بصره اشارته
 كما ثبت ذلك عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في صحيح ابن حبان وغيره * قلت *
 وكل منهما حسن ولعل مشايخنا لم يذكروا الاول ولم يصرحوا بالثاني لدخوله
 في قولهم يكون بصره في القعدة الى حجره والله سبحانه وتعالى اعلم * وقال المحاملي
 من الشافعية ويسن ان يجعل السبابة في حال الاشارة مخفية وقال بعضهم لما عن مالك
 ابن نمير الخزاعي عن ابيه انه قال رأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واضعا ذراعه
 اليمنى على فخذه الايمن رافعا اصبعه السبابة وقد حناها شيئا أخرجه ابوداود وصححه ابن
 حبان وغيره * قلت وليس هذا بصره في المطلوب فانه يحتمل ان رؤيته اياها
 كانت في حال امالتها للوضع بعد التمام لرفعها بل الظاهر ذلك والله تعالى اعلم اه
 كلام المحقق ابن امير حاج مع حذف شيء يسير من كلامه * فهذا * ما تيسر لي
 الآن جمعه من كلام ائمتنا رحمهم الله تعالى في هذه المسئلة * وحاصله * ان ظاهر
 الرواية عدم الاشارة اصلا وهو المتبادر من عبارات المتون * وروى عن ائمتنا
 الثلاثة ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد انه يشير عند التمشيد وانه يعقد اصابعه
 على ماسر من اختلاف الكيفية وظاهر كلامهم انه لا يبشرها بعد العقد بل يبقها
 كذلك لان المذكور في هذه الرواية العقد ولم يذكروا النشر بعده * ورجح
 المتأخرون هذه الرواية لتأييدها بالمروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * ومعلوم
 ان مدار سعي المجتهد على العمل بما صح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 ولذا نقل العلماء عن امامنا الاعظم وعن باقي الأئمة ان كل واحد منهم قل اذا
 صح الحديث فهو مذهبي كما نقله الحافظ ابن عبد البر وغيره فحيث صح ذلك
 عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان العمل به اولى ولذا قال الامام محمد بن فضال
 كاصح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو قولي وقول ابي حنيفة فجعله قوله
 وقول شيخه الامام الاعظم لما صححت روايته وهو اخبر بقول ابي حنيفة فترجم

تلك الرواية الموافقة للنقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعن سائر الأئمة
المجتهدين فلا جرم ان صرح الشراح بترجيحها واعتمادها وان رجح غيرهم خلافها
بناء على ما ذكره من ان في الاشارة زيادة عمل لا يحتاج اليه فان ذلك انما يصح علة
لعدم الاشارة اذا لم يصح فيها عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيء اما بعد الصحة
والثبوت فلا يصح اذ لا مجال للرأى مع النص ولذا قال المحقق ابن اميرحاج فتضآءل
ما ذكره من العلة قال في القاموس الضئيل كأمير الصغير الدقيق الحقيق والنحيف
وتضآءل اخفى شخصه قاعدا وتصاغر والضؤلة بالضم الضعيف اه ملخصا *
امى صغر وضعف ما ذكره من التعليل في مقابلة النص الصحيح ولذا قال المحقق
ابن الهمام ان عدم الاشارة خلاف الدارية والرواية (فان قلت) اذا تعارض
ما في المتون وما في الشروح فالعمل على ما في المتون والمنصوص عليه في المتون هو بسط
الاصابع (قلت) تعبير المتون بسط الاصابع يمكن حله على ما في الشروح بان
يكون المراد بسط الاصابع في ابتداء التشهد ولا ينافى ذلك سنية الاشارة والعقد
عند التلظظ بالشهادة فيكون مقصود المتون بالتصريح بسط الاصابع الابعاء
الى خلاف سيدنا الامام الشافعي رحمه الله تعالى كما هو العادة من التصريح بالقيود
للاحتراز عن قول القائل بخلافها وهنا كذلك فان الامام الشافعي يقول بسنية عقد
الاصابع من حين الجلوس للتشهد لا عند التلظظ بالشهادة * ويفيد ما قلناه ما مر
عن النهاية من قوله ثم هل يشير الخ فلم يجعله مخالفا للتمييز بسط الاصابع بل جعله
من محملاته وكذا ما قدمناه عن الزيلعي من قوله واختلفوا في كيفية وضع اليد اليمنى
الخ بعد قول الكنز وبسط اصابعه (والحاصل) ان كلا من الاشارة وعدمها
قولان صحيحان في المذهب والقول بها هو الموافق المصحح عن الشارع صلى الله تعالى
عليه وسلم فلذا رجحه جمهور العلماء المتأخرين وان كان القول بعدمها هو الاقوى
من حيث النقل عن اهل المذهب وقد علمت مما قررناه ان من قال بالاشارة يقول
بالعقد ويدل عليه قول المحقق ابن الهمام والعلامة البرهان الحلبي هذا امى العقد
فرع صحيح الاشارة فقد صرحا بان القول بعقد الاصابع مفرع على صحيح القول
بالاشارة مع تصريحهما قبله بان ذلك هو المروي عن محمد في كيفية الاشارة . فدل
على انه ليس ثم اشارة بدون عقد . ويدل عليه ايضا قول منية المصلى فان اشار
عقد وكذا قوله البدائع ثم كيف يشير الخ وكذا قول الذخيرة ثم كيف يصنع
عند الاشارة الخ فكلهم جعلوا الاشارة على كيفية خاصة وهى العقد المنقول
عن ابي جعفر (فان قلت) ما نقلوه عن ابي جعفر يحتمل ان يكون قولاه خاصة

(قلت) يرد ذلك ما قدمناه عن معراج الدراية من قوله قال ابو جعفر ما ذهب اليه علماءنا اولى الخ فقد نسب كيفية العقد الى علمائنا وحيث اطلق ذلك فالمراد بهم علماءنا الثلاثة ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد كما صرحوا بذلك وكذا ما نقلناه عن البرهان الحلبي والمحقق ابن الهمام من ان محمدا نص على ان الكيفية المذكورة قول ابي حنيفة وكذا ما قدمناه عن القهستاني من قوله وعن اصحابنا جعابا سنة فيخلق الخ (فعل) انه ليس لنا قول بالاشارة بدون عقد بل هما قولان عدم الاشارة اصلا والاشارة مع العقد فامشى عليه في الدر المختار تبعا للشر بنبالي عن البرهان قول ثالث لم يقل به احد فلا يعول عليه واما ما استند اليه من النقل عن درر البحار وشرحه فالوجود فيه خلافه وهو ان المفتي به الاشارة مع العقد كما اسمعناك عبارة وعبارة شرحه غير الافكار ومثله ما في شرحه الاخر كما تقدم نقله في عبارة البهنسي حيث عز ذلك الى شرحي درر البحار والذي سمعنا به من شراح درر البحار اثنان احدهما الذي نقلت عنه والآخر العلامة قاسم بن قطلوبغا تلميذ المحقق ابن الهمام فلم يبق له مستند الا عبارة البرهان للشيخ ابراهيم الطراباسي صاحب الاسعاف وليس هو من اهل الترجيح والتصحيح بل هو من المتأخرين الناقلين فانه من اهل القرن العاشر واذا عارض كلامه كلام جمهور الشارحين من المتقدمين والمتأخرين فالعمل على ما قاله الجمهور فلا يرجع البرهان حتى يعلم هل قال ذلك تفقها من عنده او نقله عن احد من مشايخ المذهب فان وجدناه قاله تفقها فقد علمنا مخالفته للمقول فلا يقبل وان كان نقله عن احد فنظر هل يعارض كلامه كلام جمهور اهل المذهب من اهل المتون والشروح الحاكين للقولين فقط (لكن) قد صرح العلامة الشيخ ابراهيم اليربوعي في شرحه على الاشباه والنظائر بانه اذا اختلف في مسألة فالعبارة بما قاله الاكثر والله تعالى اعلم (خاتمة) في بيان الحساب بعقد الاصابع ينبغي التنبه عليه لندرة وجوده في الكتب مع الاحتياج اليه لوروده في احاديث التشهد وكذا في حديث العميين قمع البروم من ردم يا جوج وما جوج هكذا وعقد تسعين وبيان معرفته هكذا * الواحد ضم الخنصر لاقرب باطن الكف منه ضمها حكما * الاثنان ضم البنصر معها كذلك * الثلاثة ضمهما مع الوسطى الاربعة ضمهما ورفع الخنصر * الخمسة ضم الوسطى فقط * الستة ضم البنصر فقط * السبعة ضم الخنصر فقط مع مداها حتى تصل الى الحمة اصل الابهام * الثمانية ضم البنصر معها كذلك * التسعة ضمهما مع الوسطى كذلك * العشرة جعل طرف السبابة على باطن نصف الابهام * العشرون ادخال الابهام بين السبابة والوسطى بحيث يكون ظفرها بين عقدتي السبابة * الثلاثون الزاق طرف السبابة

بطرف الابهام * الاربعون وضع باطن الابهام على ظاهر السبابة والخمسون عطف الابهام كأنها راحة * الثتون تحليق السبابة على طرف الابهام الراكعة السبعون وضع طرف الابهام على وسط السبابة مع عطف السبابة اليها قليلا . الثمانون مد الابهام والسبابة كأنهما ملصقتان خلقة * التسعون ضم طرف السبابة الى اصلها وعطف الابهام عليها ثم انقل الحساب الى اليد اليسرى واجعل المائة كعقد الواحد وهكذا (والحاصل) ان عقد الخنصر والبصر والوسطى من اليمين للاحد والسبابة والابهام للعشرات بتبديل كيفية الوضع وكذلك عقد الخنصر والبصر والوسطى من اليسرى للمئات والسبابة والابهام منها للالوف فغاية ما يجمع اليمين من العدد تسعة وتسعون وما يجمعه اليسرى تسعمائة وتسعة آلاف (هذا) وقد يوجد في بعض المواضع اختلاف في بعض الكيفيات التي ذكرناها وكأنه اختلاف اصطلاح والله تعالى اعلم (وهذا) آخر ما يسره المولى من هذه الرسالة على عبده الحقير محمد عابدين عفا عنه مولاه واعطاه ماتناه * وغفر الله تعالى له ولوالديه * ولمشايخنا ولمن له حق عليه . والحمد لله اولوا آخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وكان القراع منها في شهر رجب الاصم سنة ١٢٣٦ ست وثلاثين ومائتين والف والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين (وبعد) فيقول فقير رب العالمين * محمد عابدين * غفر الله تعالى له ولوالديه والمسلمين آمين * قد كتبت جمعت رسالة سميتها رفع الزردد . في عقد الاصابع عند التشهد * اثبت فيها تصحيح الاشارة مع العقد . نقل عن كتب ائمتنا الخالية عن النقد * بعبارة صريحة منبئة . وتحقيقات منبئة بديعة * ثم اطلمت الآن على رسالة سمائة بتزيين العبارة . لتحسين الاشارة . لخاتمة القراء والفقهاء والمحدثين . ونجبة المحققين والمدققين * سيدي ملا علي القاري . عليه رحمة به البارئ . فرأيت رجح فيها رواية الاشارة بالادلة القوية * من نصوص الفقهاء والسنة السنينة حتى ادعى انها متواترة . لورودها من طرق عديدة متكثرة * لكنه ذكر ان الاشارة بدون عقد قول عندنا ايضا * وأشار الى انه لا يرضى . فاردت ان انقل بعض عباراته المهمة . لتكون لتلك الرسالة تتممة * قال اما دلة الاشارة فن الكتاب اجاعا قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله) اى في طاعة من سواه وقد قال سبحانه وتعالى (من يطع الرسول فقد اطاع الله) ومن السنة احاديث كثيرة منها ما ذكره صاحب المشكاة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال كان رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قعد في التشهد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى
 ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى وعقد ثلاثة وخسين وأشار بالسبابة وفسر
 العقد المذكور بان يعقد الخنصر والبنصر والوسطى ويرسل الإبهام الى اصل
 المسبحة وفي رواية كان اذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه
 ورفع أصبعه اليمنى التي تلى الإبهام يدعو بها اى يشير بها ويده اليسرى
 على ركبته باسطها عليها رواه مسلم وهذا مختار بعض أئمتنا انه يشير من غير قبض
 الاصابع * قال صاحب المشكاة وعن عبدالله بن الزبير رضى الله تعالى عنهما
 قال كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قعد يدعو اى يقرأ التحيات
 وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى وأشار
 بأصبعه السبابة ووضع إبهامه على أصبعه الوسطى ويلقم كفه اليسرى ركبته اى
 يدخل ركبته في راحة كفه اليسرى حتى صارت كاللقمة في كفه وهذا اختيار
 بعض اهل العلم رواه مسلم ايضا * وعن وائل بن حجر عن رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم قال وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى وحده رقبته اليمنى عن فخذه
 اليمنى يضى جعله منفردا عن فخذه وقبض ثنتين اى من الاصابع وهم الخنصر
 والبنصر وحق حلقة اى اخذ إبهامها بأصبعه الوسطى كالحلقة ثم رفع أصبعه
 اى المسبحة ورأيته يحركها اى يشير بها اشارة واحدة عند الجمهور وقت الشهادة
 واشارات متددة عند الامام مالك من اول التحيات الى آخرها رواه ابو داود
 والدارمى وكذا النسائى وهذا الحديث مأخذ جمهور علماء فيما اختاروه من الجمع
 بين القبض والاشارة وقالوا يرفع المسبحة عند قوله لا اله الا الله ويضعها عند قوله
 الا لله لمناسبة الرفع للنبي وملائمة الوضع للأشبات حتى يطابق القول الفعل
 في التوحيد والتفريد * وعن عبدالله بن الزبير قال كان النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم يشير بأصبعه اذا دعا ولا يحركها رواه ابو داود والنسائى وقال النووي
 اسناده صحيح وهذا يدل على انه لا يحرك الاصبع اذا رفعها للاشارة الامرة وعليه
 جمهور العلماء ومنهم الامام الاعظم خلافا للامام مالك على ما سبق * وعن أبي هريرة
 رضى الله تعالى عنه قال ان رجلا كان يدعو بأصبعه فقال رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم (احدا احد) بكسر الحاء امر كرر للتأكيد بالوحدة
 من التوحيد اى اشر بأصبع واحدة لان الذى تدعوه واحد واصله وحد قلبت
 الواو همزة رواه الترمذى والنسائى والبيهقى وعن نافع كان عبدالله بن عمر
 رضى الله تعالى عنهما اذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه وأشار بأصبعه

واتبعه بصره ثم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ لهي اشد
 على الشيطان من الحديد ﴾ رواه احمد ومعنى الحديث ان الاشارة بالمسبحة اصعب
 على الشيطان من استعمال الحديد من السلاح في الجهاد فكأنه بالاشارة يقطع طمع
 الشيطان من اضلاله ووقوعه في الشرك فهذا ما ذكره صاحب المشكاة من الاحاديث
 في هذا الباب وقد جاء الحديث بطرق كثيرة منها عن ابن عمر رضى الله تعالى
 عنهما كان صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه
 وقبض اصابعه كلها و اشار باصبعه التي تلى الابهام ووضع يده اليسرى
 على فخذه اليسرى رواه مسلم ومالك في الموطأ و ابو داود والنسائي وقال الباجي
 روى سفيان بن عيينة هذا الحديث عن مسلم بن ابى مريم وزاد فيه وقال هي
 مذبة الشيطان لايسهو احدكم مادام يشير باصبعه قال الباجي فتميه ان معنى الاشارة
 رفع السهو وقمع الشيطان الذي يوسوس وقيل ان الاشارة معناها التوحيد ذكره
 السيوطي ﴿ اقول ﴾ لا منافاة بينهما بل الجمع الحقيقي ان كون معناها التوحيد
 هو السبب لقمع الشيطان من الوسوسة وابقاع المؤمن في السهو والغفلة وعن وائل
 ابن حجر انه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جلس في الصلاة فافتش
 رجله اليسرى ووضع ذراعيه على فخذه و اشار بالسبابة يدعو رواه النسائي
 وفي رواية لابي داود والنسائي وحلق حلقة وفي رواية حلق الابهام والوسطى
 و اشار بالسبابة وعنه ايضا ثم وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى ووضع ذراعه
 اليمنى على فخذه اليمنى ثم اشار بسببته ووضع الابهام على الوسطى وحلق بها وقبض سائر
 اصابعه رواه عبد الرزاق وعنه ايضا وضع مرفقه الايمن على فخذه الايمن وعقد اصابعه وحلق
 حلقة في الثالثة وعن عاصم بن كليب عن ابيه عن جده قال دخلت على رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم وهو يصلي قد وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ووضع يده
 اليمنى على فخذه اليمنى فقبض اصابعه بوسط السبابة وهو يقول ياقلب القلوب ثبت
 قلبي على دينك رواه الترمذي وروى ابو يعلى عنه وقال فيه بدل بسط يشير بالسبابة
 وروى البيهقي وابن ماجه باسناد صحيح ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عقد الخنصر
 والبنصر ثم حلق الوسطى والابهام انتهى ما اردنا نقله من الاحاديث التي ذكرها
 من لاعلى في رسالته وقد اكثر فيها وحذفنا منها ما ليس فيه ذكر المقدم قل فهذه
 احاديث كثيرة بطرق متعددة شهيرة فلاشك في صحة اصل الاشارة لان بعض اسانيدها
 موجود في صحيح مسلم وبالجملة فهو مذكور في الصحاح الست مما كاد ان يصير متواترا
 بل يصح ان يقال انه متواتر معنى فكيف يجوز لأؤمن بالله ورسوله ان يعدل

عن العمل به فيأتي بالتعليل * في معرض النص الجليل * وهو ما قيل نقلا عن بعض
المانين للإشارة بان فيها زيادة رفع لا يحتاج اليها فيكون الترك اولى لان مبنى الصلاة
على الوقار والسكينة وهو مردود بانه لو كان الترك اولى لما فعله صلى الله تعالى
عليه وسلم وهو على صفة الوقار والسكينة في المقام الاعلى ثم لاشك ان الإشارة
الى التفريد * مع العبادة بالتوحيد * نور على نور . وزيادة سرور * فهو محتاج
اليه * بل مدار الصلاة والعبادة والطاعة عليه * ثم من ادلتها الاجماع اذ لم يعلم
من الصحابة ولا من علماء السلف خلاف في هذه المسئلة ولا في جواز هذه الإشارة
* ولا في تصحيح هذه العبارة * بل قال به امامنا الاعظم وصاحبه وكذا الامام مالك
والشافعي واحمد وسائر علماء الامصار والاعصار * على ماورد به صحاح الاخبار
والآثار * وقد نص عليه شايخنا المتقدمون والمتأخرون فلا اعتداد لما عليه المخالفون
ولا اعتبار لما ترك هذه السنة الاكثرون * من سكان ماوراء النهر واهل خراسان
والعراق والروم وبلاد الهند ممن غلب عليهم التقليد * وقامهم التحقيق والتأييد
(هذا) وقد ذكر الامام محمد في موطأه اخبرنا مالك اخبرنا مسلم بن ابي حريم
عن علي بن عبد الرحمن المعاوي انه قال رأني عبد الله بن عمر رانا اعبت بالخصي
في الصلاة فلما انصرفت نهاني وقال اصنع كما كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يصنع فقلت كيف كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصنع فقال كان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه وقبض
باصابعه كلها و اشار باصبعه التي تلى الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى
قل محمد وبصنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نأخذه هو قول ابي حنيفة رحمه
الله تعالى عليه انتهى وهذا صريح بان الإشارة مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمه
الله تعالى ومفهومه ان ابابوسف مخالف لما قام عنده من الدليل * وما ثبت لديه
من التعليل * والله اعلم بحجته * وان لم يكن لنا معرفة بثبوتها * لكن نقل الشمني في شرح
مختصر الوقاية ان ذكر ابوبوسف في الامالي انه يهتد الخنصر والبصر ويخلق
الوسطى والابهام ويشير بالسبابة انتهى (فحصل) ان المذهب الصحيح اختار اثبات
الإشارة وان رواية تركها مرجوحة متروكة * قال الامام المحقق كمال الدين
ابن الهمام من اجل شراح الهداية وفي صحيح مسلم كان صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جلس
في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه كلها و اشار باصبعه التي
تلى الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى ولا شك ان وضع الكف مع
قبض الاصابع لا يتحقق حقيقة فالمراد والله تعالى اعلم وضع الكف ثم قبض الاصابع

بمد ذلك عند الاشارة وهو المروي عن محمد في كيفية الاشارة حيث قال يقبض خنصره
وبنصره والتي تليها ويحلق الوسطى والابهام ويقيم المسبحة وكذا عن ابي يوسف في الامالى
وهذا فرع تصحيح الاشارة وعن كثير من المشايخ لا يشير اصلا وهو خلاف الرواية
والدراية فمن محمدان ما ذكره في كيفية الاشارة بما قلناه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وبكره
ان يشير بمسبتيه وعن الحلواني يقيم الاصبع عند لاله ويضعها عند الله ليكون
الرفع للنبي والوضع للانبيا انتهى كلام ابن الهمام . وقال السفناقي قد نص
محمد على هذا معنى الاشارة بالمسبحة في كتاب المشيخة وروى فيه حديثا عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يفعل ذلك ثم قال ونحن نضع بصنع رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وتأخذ بفعله وهو قول ابي حنيفة وقولنا ثم ذكر كيفية
الاشارة كما ذكره ابن الهمام سابقا عن محمد واسندها ايضا الى ابي جعفر الهندواني
وفي الزاهدي اتفقت الرواية عن اصحابنا الثلاثة جميعا انه سنة وكذا عن المدنيين
والكوفيين وكثرت بها الاخبار والآثار فكان العمل بها الى وكذا نقل السروجي
عن اصحابنا وكانهم ما اعتبروا خلاف من خالف ولم يعتدوا برواية الخالف لمخالفتته
الآثار الصحيحة والروايات الصحيحة وقد قل صاحب مواهب الرحمن في منته
ووضع يديه على فخذه وبسط اصابعه و اشار في الصحيح ثم اعتمد عندنا انه لا يعقد
يمناه الا عند الاشارة لاختلاف الفاظ الحديث وبه يحصل الجمع بين الادلة فان
بعضها يدل على ان العقد من اول وضع اليد على الفخذ وبعضها يشير الى ان لا يعقد اصلا
مع الاتفاق على تحقق الاشارة فاختر بعضهم انه لا يعقد ويشير وبعضهم انه يعقد
عند قصد الاشارة ثم رجع الى ما كان عليه (وانصح) اختر عند جمهور اصحابنا
انه يضع كفيه على فخذه ثم عند وضوئه الى كلمة التوحيد يعقد الخنصر والبنصر
ويحلق الوسطى والابهام ويشير بالمسبحة رافعاها عند النبي وواضعاها عند
الانبيا ثم يستمر على ذلك لانه ثبت العقد عند الاشارة بالاخلاف ولم يوجد امر
بتغييره فالاصل بقائه على ما هو عليه واستجابته الى آخر امره وقال شارح
المنية وصفة الاشارة ان يحلق من يده اليمنى عند الشهادة الابهام والوسطى ويقبض
البنصر والخنصر ويشير بالمسبحة او يعقد ثلاثة وخسين يعني كالشير الى هذا العدد
بان يقبض الوسطى والبنصر والخنصر ويضع رأس ابهامه على حرف مفصل
الوسطى الاوسط ويرفع الاصبع عند النبي ويضعها عند الانبيا انتهى وهو يفيد
التخيير بين نوعي الاشارة الثابتين عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو قول
حسن * وجع مستحسن . فينبغي للسالك ان يأتي باحدهما مرة وبالأخر اخرى

وقد اغرب بعضهم حيث عد الاشارة من المحرمات وهذا خطأ عظيم * وجرم
جسيم * منشأ الجهل عن قواعد الاصول * ومراتب الفروع من النقول *
فهل يحل لمؤمن ان يحرم ما ثبت من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم مما كاد نقله ان يكون
متواترا * ويمنع جواز ما عليه عامة العلماء كبرا عن كابر مكابرا * والحال ان الاما.
الاعظم * والهمام الاقدم * قال لا يحل لا حدان يأخذ بقولنا ما لم يمر ف
مأخذه من الكتاب والسنة والله سبحانه وتعالى اعلم (فهذا) آخر ما اردنا
ايراده من الرسالة التي الفها العلامة المحقق منلا على القارى نور الله تعالى
مرقده * وجعل في اعلى الجنان مقعده * وذلك في ربيع الاول
من شهر سنة ١٢٤٩ تسع واربعين ومائتين والف وصلى
الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه واتباعهم
باحسان على مر الزمان وسلم تسليما كثيرا
والحمد لله رب العالمين

الرسالة السادسة

تذيه ذوى الافهام على احكام التبليغ خاف
الامام للعلامة خاتمة المحققين سيدى
السيد محمد امين الشهير بابن
عابدين نفعنا الله
تعالى به
آمين

تذنيه ذوى الافهام على احكام التبليغ خلف
الامام للعلامة خاتمة المحققين سيدى
السيد محمد امين الشهير بابن عابدين
نفعنا الله تعالى به
آمين

الحمد لله رب العالمين * والصلاة والسلام على سيدنا محمد الرسول الامين * المنزل عليه في الكتاب المبين * ان في ذلك لبالغا لقوم عابدين * وعلى آله واصحابه حجة ساحة الدين * ما تكرر في تلاوة قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك على السنة التالين (وبعد) فيقول المفقتر الى رحمة الرحمن الرحيم * محمد امين * المكفي بابن عابدين * هذه رسالة سميتها تنبيه ذوي الافهام * على احكام التبليغ خلف الامام * وقد رتبها على مقدمة ومقصد وخاتمة اسأله سبحانه ان يختم لنا بالحسنى * وان يرقينا بفضلته الى المقام الاسنى * وان يحفظني من الخطأ في احكامه * بمنه واحسانه وانعامه * آمين (المقدمة) في دليل مشروعية التبليغ اعلم ان اصل مشروعية التبليغ خلف الامام مارواه الامام مسلم في صحيحه عن جابر رضى الله تعالى عنه اشتكى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد وابو بكر يسمع الناس تكبيره وما فيه عنه ايضا صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وابو بكر رضى الله تعالى عنه خلفه فاذا كبر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كبر ابو بكر لسمعنا وما فيه ايضا عن عائشة رضى الله تعالى عنها لما مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مرضه الذي مات فيه فذكرته الى ان قالت وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى بالناس وابو بكر رضى الله تعالى عنه يسمعهم التكبير ومن هنا قال الاعمش في قول عائشة رضى الله تعالى عنها الثابت في الصحيحين وكان ابو بكر يصلى وهو قائم بصلاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والناس يصلون بصلاة ابى بكر والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم قاعد يعنى انه كان يسمع الناس تكبيره صلى الله تعالى عليه وسلم * وفي شرح مسلم للامام النووي قولها وابو بكر يسمع الناس فيه جواز رفع الصوت بالتكبير لسمع الناس ويتبعوه واندي يجوز للمقتدى اتباع صوت المكبر وهذا مذهبنا ومذهب الجمهور ونقلوا فيه الاجماع وما اراه يصح الاجماع فيه فقد نقل القاضى عياض عن مذهبهم ان منهم من ابطال صلاة المقتدى ومنهم من لم يبطلها ومنهم من قال ان اذنه الامام في الاسماع صح الاقتداء بدو الاقلا ومنهم من ابطال صلاة المسمع ومنهم من صححها ومنهم من قال ان تكلف صوتا بطلت صلاته وصلاة من ارتبط بصلاته وكل هذا ضعيف والصواب جواز ذلك وصحة

صلاة المسمع والسماع ولا يمتبر اذن الامام * قال العلامة ابن امير حاج على انه لا يبعد ان يكون المراد بالاجاع المذكور اجاع الصحابة والتابعين وحينئذ فالظاهر صحته ولا يقدر في نقله اختلاف من سواهم ممن حدث بعدهم من فقهاء المالكية كذا في القول البليغ في حكم التبليغ للسيد احمد الحنوي وحديث الصحيحين تمامه ذكره المحقق ابن المصنف في شرحه على الهداية المسمى بفتح القدير عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال دخلت على عائشة فقلت الاتحدثيني عن مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قالت بلى لما ثقل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اصلى الناس قلت لاهم ينتظرونك للصلاة قال ضعوا لى ماء فى المنضب ففعلنا فاعتسل ثم ذهب * لينوء فاعنى عليه ثم افاق فقال اصلى الناس فقلنا لاهم ينتظرونك يا رسول الله والناس عكوف فى المسجد ينتظرون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم العشاء الاخيرة قالت فارسل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى ابى بكر رضى الله تعالى عنه ان يصلى بالناس فاتاه الرسول وكان ابوبكر رضى الله تعالى عنه رجلا رقيقا فقال يا عمر صل انت فقال عمر انت احق بذلك فصلى بهم ابوبكر ثم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجد من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين احدهما العباس لصلاة الظهر وابوبكر يصلى بالناس فلما رآه ابوبكر ذهب ليتأخر فاومى اليه ان لا يتأخر وقال لهما اجلسانى الى جنبه فاجلسا الى جنب ابى بكر فكان ابوبكر يصلى وهو قائم بصلاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والناس يصلون بصلاة ابى بكر والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم قاعد قال عبيد الله فعرضت على ابن عباس حديث عائشة فانكر منه شيئا غير انه قال اسمت لك الرجل الذى كان مع العباس قلت لا قال هو على رضى الله تعالى عنه انتهى (قلت) ومعنى قوله والناس يصلون بصلاة ابى بكر كما افاده الامام الزيلعى فى شرحه على الكنز فى بعض روايات الصحيحين ايضا وهى يقتدى ابوبكر بصلاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويقتدى الناس بصلاة ابى بكر ان ابابكر كان مبلغا ذلا يجوز ان يكون للناس امانا فى صلاة واحدة الا ترى انه جاء فى بعض رواياته وابوبكر يسمع الناس تكبيره كما مر وهذا عين ما مر عن الاعمش * وفى فتح القدير عن الدراية وبديع جواز رفع المؤذنين اصواتهم فى الجمعة والعديد وغيرهما انتهى ونقل مثله العلامة ابن نجيم فى البحر عن المجتبى (بقي) هنا شئ وهو ان ظاهر الحديث ان ابابكر رضى الله تعالى عنه كان

«*» قوله لينوء اى لينهض يجهد قال فى القاموس ناء نواء وتواء نهض يجهد ومشقة منه

شرع في الصلاة وحينئذ في اقتدائه بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اشكال لانه
 لا يجوز للامام الاقتداء بغيره بلاعذر (وقد) اجاب عنه اعتمنا بانه انما تأخر
 لانه حصر عن القرائة لما احس بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لكن قال بعض
 الفضلاء هذا يقتضى جواز استخلاف من ليس في الصلاة مع انه غير جائز اللهم
 الا ان يكون تقدمه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد اقتدائه بابي بكر رضى الله تعالى
 عنه والله تعالى اعلم (المقصد) اعلم اولا ان الامام اذا كبر للافتتاح فلا بد
 لصحة صلاته من قصده بالتكبير الاحرام والا فلا صلاة له اذا قصد الاعلام
 فقط فان جمع بين الامرين بان قصد الاحرام والاعلان للاعلام فذلك هو المطلوب
 منه شرعا وكذلك المبلغ اذا قصد التبليغ فقط خاليا عن قصد الاحرام فلا صلاة
 له ولا لمن يصلى بتبليغه في هذه الحالة لانه اقتداء بمن لم يدخل في الصلاة فان
 قصد بتكبيره الاحرام مع التبليغ للمصلين فذلك هو المقصود منه شرعا * نقله
 الحموى عن فتاوى الشيخ محمد بن محمد الغزى الملقب بشيخ الشيوخ * ثم قال
 وتحقيق ما قاله ان تكبير الافتتاح شرط اوركن على الخلاف في ذلك فلا بد في تحققها
 من قصده بها الاحرام اى الدخول في الصلاة انتهى * والمراد بقول الغزى لانه
 اقتداء الخ اى اتباع صوت المكبر لا الاقتداء الحقيقي كما توهمه بعض المتأخرين
 والظاهر ان علة فساد من يصلى بتبليغه اجابته لغير المصلى ويمكن ان يكون المراد
 بالاقتداء ذلك * وفي البحر عن القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات
 فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير وركع الامام للحال فجهر
 المؤذن للتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام قرائته
 صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في التشهد الشهادتين عند ذكر المؤذن
 الشهادتين فقد ان قصد الاجابة انتهى * وسيأتى من هذا النوع من بدفروع ومثله
 ما اذا امثل امر غيره فلو قال للمصلى تقدم فتقدم او دخل فرجة الصف احد فتجانب
 المصلى توسعة فسدت صلاته فينبغي ان يمكن ساعة ثم يتقدم برأيه كذا في القهستاني
 عن الزاهدى ونقله في الدر المختار جازما به في موضعين وتوقف فيه في موضع آخر
 بناء على ما جزم به الشرنبلالى من عدم الفساد لكن نقل الفساد الشيخ ابراهيم
 الحلبي في شرح المنية عن كتاب التجنيس واقره ونقل عن ذلك الكتاب ان الاجابة
 بالرأس او باليد مثله لكن قال وقد يفرغ بانها ليس فيها امثال امر انتهى والمصرح
 به ان الاجابة بالرأس لا بأس بها ولم ار من صرح بخصوص مسئلتنا سوى ما صرح
 عن الحموى وهذا الفرع اشبه بها من غيره لان الاجابة فيهما بالفعل والله تعالى اعلم

هذا ما يتعلق بتكبير الاحرام ، واما التخميد من المبلغ والتسميع من الامام
وتكبيرات الانتقالات اذا قصد بما ذكره الاعلام فقط خاليا عن قصد الذكر
فلا فساد كما ذكره الحموي لانه ليس بجواب بل هو مجرد اخبار ولانه من اعمال الصلاة
كالو استأذن على المصلي انسان فسمع واراد به اعلامه انه في الصلاة او عرض للامام
شيء فسمع المأموم لان المقصود به اصلاح الصلاة او يقال ان القياس الفساد ولكنه
ترك للحديث الصحيح من نابه شيء في صلاته فليسمع للمحاجة لم يعمل بالقياس بخلاف
ما اذا سمع او هلك يريد زجرا عن فعل او امر به فسدت عندهما خلافا لابي يوسف
كما في المجتبى * وفي التجنيس والمزيد لصاحب الهداية لوقال سبحان الله بعد ما ناداه
صاحبه لا تقصد صلاته لان هذا ليس بجواب بل هو اخبار منه انه في الصلاة * وفيه
ايضا ومن استأذن على المصلي فقال الله اكبر او الحمد لله يريد به الاعلام لا تقصد
صلاته كما مر في التسميع والاصل فيهما روى عن علي رضي الله تعالى عنه انه قال كنت
أتى باب حجرة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واستأذن فينادى لي ادخل فان
كان في الصلاة يسمع والدليل عليه ان المنادى في الاعياد والجمع يجهر بالتكبير لاعلام
القوم ولا تقصد صلاته بذلك جرت العادة بخلاف ما اذا خبر بخبر يسره فقال الحمد لله
لان ذلك جواب لان تقديره الحمد لله على كذا انتهى والفرق بين التسمية وغيرها
حيث لم يصح شروعه بقصد الاعلام فقط انه يصير حينئذ غير ذاكر اصلا وترك
الذكر في التسمية مفسد للشروع بخلاف غيرها تأمل (واعلم) انه اختلف فيما كان
ذكرا بصيغته وقصد به الجواب فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لا يكون مفسدا
لانه بناء بصيغته فلا يتغير بهزيمة كالم يتغير عند قصد اعلامه انه في الصلاة مع انه ايضا
قصد افادة معنى به ليس هو موضوعا له وعندهما تقصد وهو الصحيح لانه اخرج
الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كتشميت العاطس واجاب في قمع
التقدير عن قول ابى يوسف كالم يتغير عند قصد اعلامه انه في الصلاة بانه خرج
بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا نابت احدكم نأبة وهو في الصلاة فليسمع الحديث
اخرجه السنة لالانه لم يتغير بهزيمة فان مناط كونه من تلام الناس كونه لفظا
افيد به معنى ليس من اعمال الصلاة لا كونه وضع لافادة ذلك فيقى مارواه
على المنع الثابت بحديث ماوية بن الحكم ان هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس انما هو التسميع والتهليل وقراءة القرآن * وكونه لم يتغير بهزيمة ممنوع
قال السرمي السقطي لى ثلاثون سنة استغفر الله من قولي الحمد لله احترق السوق
فخرجت فقيل لى سلمت دكانك فقلت الحمد لله فقلت لنفسى لم لا تقمى لامر السليين

انتهى * اذا علمت ذلك ظهر لك ما في كلام الجوى حيث علل اسئلة التسميع
 والتحميد بقصد الاعلام بانه ذكر بصيغته فلا يتغير بعزيمته انتهى فانه لاحاجة
 اليه مع ما قدمناه على انه تخرج على غير الصحيح (تنبيه) قال العلامة ابن امير الحاج
 في شرح المنية عند قوله جهر الامام بالتكبير الظاهر انه يريد مطلق التكبير في
 الصلاة وظاهر البدائع تخصيصه بتكبير الافتتاح ثم قال بعد كلام والوجه ان
 الجهر بالتكبير مطلوب من الامام في سائر تكبيرات الصلاة حتى زوائد العيدين
 ولا سيما في الرفع من السجود ليعلم المأموم مطلقا وجود ذلك منه ويعلم الاعمى
 من المأمومين انتقالاته من ركن الى ركن ويتابعه في تكبيرات العيدين واقل درجات
 طلب ذلك منه التدب والاستحباب والظاهر ان الجهر كما هو مطلوب منه في التكبير
 كذلك في التسميع لهذا المعنى ثم قال ولقائل ان يقول ويستحب الجهر ايضا
 بالتكبير والتحميد لواحد من المقتدين اذا كانت الجماعة لا يصل جهر الامام
 اليهم اما لضغفه اولكثيرهم فان لم يتم مسمع يعرفهم الشروع والانتقالات فينبغي
 ان يستحب لكل صف من المقتدين الجهر بذلك الى حد يعلمه الاعمى ممن يليهم كما
 يشهد له ما في صحيح مسير رحه الله تعالى وهو ما قدمناه في بيان مشروعية التبليغ انتهى
 (الخاتمة) واذا قد علمت مشروعية رفع الصوت بالتبليغ وان التبليغ منصب شريف
 قد قام به افضل الناس بعد الانبياء والمرسلين ذور المقام المنيف فلا بدعه من
 اجتناب ما احده جهلة المباهين الذين استولت عليهم الشياطين من منكرات ابتدعوها
 ومخدرات اخترعوها الكثرة جهلهم وقلة عقلهم وعدم اعتنائهم باحكام ربهم وبعدهم
 عما هو سبب قربهم وانها كهم في تحصيل حطام الدنيا وترك التعلم الموصل
 الى الدرجات العليا (فمن) ذلك ان بعضهم يجهر بالتكبير عند احرام الامام
 من غير قصد الاحرام ليعلم الناس وربما يفعل ذلك وهو قاعد او ممن ثم يدخل
 بذلك في صلاة الامام ولا شك ح ان من لم يكن قريبا من الامام يأخذ من ذلك المبلغ
 فلا يصح شروعه لانه لم يدخل في تكبيره في الصلاة فيكون اقتداء بمن لم يدخل
 في الصلاة وهو لا يصح كما (ومن) ذلك ان بعضهم يكون اعمى وهو بعيد عن
 الامام فيقعد رجل الى جانب ذلك المبلغ الاعمى ويعلمه بانتقالات الامام والاعمى
 يرفع صوته ليعلم المأمومين كما شاهدت ذلك في مسجد دمشق وعلى ما مر تكون
 صلاة المبلغ فاسدة لاخذه من الخارج وكذلك صلاة من اخذ من ذلك المبلغ (ومن)
 ذلك اللحن بالفاظ التكبير والتحميد اما التكبير فان اكثرهم يمد همزة الجلالة وباء
 اكبر وتارة يمدون همزته ايضا وتارة يحذفون الف الجلالة التي بعد اللام الثانية

وتارة يحذفون هاءها ويبدلون همزة اكبر بواو فيقولون اللوا اكبر قال العلامة
الشيخ حسن الشرنبلالي في منظومته في الصلاة المسماة بدر الكنوز
وعن تركها واولها جلالة * وعن مدهمات وباء باكبر
قوله وعن ترك متعلق بقوله خالص في البيت قبله وقال في شرحها المراد بالهاوى الا انب
الناشئ بالمد الذي في اللام الثانية من الجلالة فاذا حذفه الخائف او الذابح او المكبر للصلاة
او حذف الهاء من الجلالة اختلف في انعقاد عيونه وحل ذبيحته وصحة تحريمته فلا يترك
ذلك احتياطاً وبعده همزة لا يكون شارعاً في الصلاة وتبطل الصلاة بمحصله في اثنا عشر وعبد
الباء يكون جمع كبر وهو الطبل فيخرج عن معنى التكبير او هو اسم الحيض واسم للشيطان
فيثبت الشركة فتعذر التحريم انتهى . وفي شرح النية لابن امير حاج واما المد
فلا يخلو من ان يكون في الله او في اكبر وان كان في الله فلا يخلو من ان يكون في اوله
او في وسطه او في آخره فان كان في اوله فهو مفسد للصلاة ولا يصير شارعاً به
وان كان لا يميز بينهما لا يكفر لان الاكفار به بناء على انه شك في مضمون هذه الجملة
فحيث كان جازماً فلا اكفار وان كان في وسطه فهو صواب الا انه لا يبالغ فيه
فان بالغ حتى حدث من اشباعه الف بين اللام والهاء فهو مكروه قيل والمختار
انها لا تفسد وليس بعيد ان كان في آخره فهو خطأ ولا تفسد ايضا وعلى قياس عدم
الفساد فيهما يصح الشروع بهما وان كان المد في اكبر فان كان في اوله فهو خطأ مفسد
للصلاة وهل يكفر اذا تعمده قيل نعم للشك وقيل لا ولا ينبغي ان يختلف في انه لا يصح
الشروع به وان كان في وسطه حتى صار اكبار لا يصير شارعاً وان قال في خلال الصلاة
تفسد وفي زلة القاري للصدر الشهيد يصير شارعاً لكن ينبغي ان يكون هذا مقيداً بما اذا لم
يقصد به المخالفة كانه عليه محمد بن مقاتل وان كان في آخره فقد قيل تفسد صلاته وقياسه
ان لا يصح الشروع به ايضا انتهى والظاهر ان ما في زلة القاري مبني على ما قيل
انه جمع كبير كما نقله في النهر قال واذا كان كذلك فلا اثر لارادته المخالفة في اللفظ
فقط قال وفي القنية لا تفسد لانه اشباع وهو لغة قوم واستبعده الزيلعي بان لا يجوز
الاي الشعر انتهى * ونقل في فتح القدير عن المبسوط الفساد وكذلك في البحر ومشى
عليه في النية وذكر الشيخ ابراهيم في شرحها انه الاصح * والحاصل انه
لو قال الله اكبر مع الف الاستفهام لا يصير شارعاً بالاتفاق كما صرح به في التارخانية ولو
قال اكبار فعلى الخلاف * واما اللحن في التسميع فهو ما يفعله عامتهم الا الفرد النادر
منهم فيقولون ربنا لك الحمد بزيادة الف بعد راء ربنا والف بعد حاء الحمد
اما الثانية فلا شك في كراهتها واما الاولى فلم ار من نبه عليها ولو قيل انها مفسدة

لم يكن بعيدا لان الرب بثديد الباء زوج الام كما في الصحاح والقاموس وهو مفسد
 للمعنى الا ان يقال يمكن اطلاقه عليه تعالى وان لم يكن واردا لانه اسم فاعل من التربية
 فهو بمعنى رب وعلى كل حال فجميع ما ذكرناه لا يحل فعله وما هو مفسد منه يكون
 ضرره متعديا الى بقية المتقدين بمن يأخذ عنه كما مر (ومن) ذلك مسابقتها الامام في الرفع
 من الركوع والسجود وان كان قريبا منه وذلك مكروه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
 (لاتبادروني باركوع والسجود) وقوله عليه الصلاة والسلام (اما يخشى الذي يركع
 قبل الامام ويرفع ان يحول الله رأسه رأس حمار) كذا في البحر عن الكافي قال وهو يفيد
 انها كراهة تحريم للنهي المذكور اى وللاوعيد (ومن) ذلك رفع الصوت زيادة
 على قدر الحاجة بل قديكون المقتدون قليلين يكتفون بصوت الامام فيرفع المبلغ
 صوته حتى يسمعه من هو خارج المسجد وقد صرح في السراج بان الامام اذا جهر فوق
 حاجة الناس فقد اساء انتهى فكيف بمن لا حاجة اليه اصلا (ومن) ذلك اشتغالهم
 بتحرير النعمات العجيبة والتلاحين الغريبة مما لا يتم الا بتعطيل الحروف واخراجها
 من محالها ولكنهم تارة يفعلون ذلك في حرف المد فيمدون الف الجلالة سيما عند القاعدتين
 فانهم يدونها مدا بليغا وقد مر حكم نفس هذا المد انه مكروه وانه لا يفسد على الختار
 وتارة يفعلونه في غير حرف المد وهو على التفصيل السابق * واما مجرد تحسين الصوت
 فلا يضر * قال في الذخيرة ان كانت الالحان لا تغير الكلمة عن موضوعها ولا تؤدي
 الى تطويل الحروف التي حصل الغنى بها حتى يصير الحرف حرفين بل لحنة تحسين
 الصوت وتزيين القراءة لا توجب فساد الصلاة وذلك مستحب عندنا في الصلاة
 وخارج الصلاة وان كان يغير الكلمة من موضعها يوجب فساد الصلاة
 لان ذلك منهي وانما يجوز ادخال المد في حروف المد واللين والهوائية والمعتل نحو
 الالف والواو والياء انتهى * وفي اذان شرح هدية ابن العماد للمعارف بربه تعالى
 سيدى عبد الغنى النابسى قل والدى رجه الله تعالى وقد صرحوا بانه لا يحل
 التنغى بحيث يؤدي الى تغيير كلماته واما تحسين الصوت فلا بأس به من غير تنغى
 كما في الخلاصة وظاهره ان تركه اولى لكن في صدر الشريعة لا ينقص شيئا من
 حروفه ولا يزيد في اثائه حرفا وكذا لا يزيد ولا ينقص من كيفيات الحروف
 كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت فاما مجرد تحسين
 الصوت بلا تغيير لفظ فانه حسن وفي الفتح وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم
 بينهما انتهى ثم قال وفي ملقط الناصرى ويجوز القراءة بالالحان اذ لم تغير المعنى
 ويندب اليه قال عليه السلام (زينوا القرآن باصواتكم) وفي البحر من كتاب

الشهادات واما القراءة بالالحن فاباحها قوم وحظرها قوم والمختار ان كانت الالحن لا تخرج الحروف عن نظمها وقرائتها فباح والافتير مباح كذا ذكر * قال وقد معنا في باب الاذان ما يفيد ان التلحين لا يكون الامع تنبير مقتضيات الحروف فلامعنى لهذا التفصيل انتهى كذا ذكره العارف قدس سره * وما ذكره في البحر من ان التلحين لا يكون الامع التغير اخذه من فتح القدير قال وهو صريح في كلام الامام احد فانه سئل عنه في القراءة فنعمة فقيل له لم قال ما سمك قال محمد قال لا يجب ان يقال لك يا موحد قالوا واذا كان لم يحل له في الاذان في القراءة اول ووح لا يحل سماعها ايضا انتهى * قال سيدي عبدالغنى النابلسي في موضع آخر ان الاذان والاقامة والتسبيحات خلال الصلاة والادعية جميعها والخطبة وقراءة القرآن وذكر الله تعالى كل ذلك لا يجوز فيه التتميط والتنبير في الحروف والكلمات والزيادة في المد والقصان منها لاجل هذا المستحب المستفاد من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم (زينوا القرآن باصواتكم) ونحوه من الاحاديث فان التنبير والتتميط حرام ومحسب الصوت مستحب ولا يرتكب الحرام لاجل المستحب انتهى * هذا وذكر في فتح القدير بعد ما قدمناه عنه عن الدراية من جواز الرفع مانصه * اقول وليس مقصوده خصوص الرفع الكائن في زمانا بل اصل الرفع لأبلاغ الانتقال اما خصوص هذا الذي تعارفوه في هذه البلاد فلا بعد انه مفسد فانه غالباً يشتمل على مد همزة الله اكبر او بانه وذلك مفسد وان لم يشتمل لانهم يبالعون في الصباح زيادة على حاجة الابلاغ والاشتغال بتحريرات النغم اظهارا للصناعة النغمية لا اقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام الذي بساطه ذلك الصياح وسيأتي في باب ما يفسد الصلاة انه اذا ارتفع بكأؤه من ذكر الجنة والنار لا تفسد بلهية بلفظه تفسد لانه في الاول يعرض بسؤال الجنة والتعود من النار وان كان يقل ان المراد اذا حصل به الحروف ولو صرح به لا تفسد وفي الثاني لاظهارها ولو صرح بها فقال وامصيتها او ادركوني افسد فهو بمنزلة وهنا معلوم ان قصده اعجاب الناس به ولو قل اعجبوا من حسن صوتي وتحريري فيه افسد وحصول الحرف لازم من التلحين ولا يرى ذلك يصدر من فهم معنى الدعاء والسؤال وما ذلك الا نوع لعب فانه لو قدر سائل حاجة من ملك ادى سؤاله وطلبه بتحرير النغم فيه من الرفع وانخفض والتدريب والرجوع كالتغني نسب البتة الى قصد السخرية واللعب اذ مقام طلب الحاجة التضرع لا التغني * انتهى كلام المحقق ابن الهمام ونقله عنه في النهر واقره عليه واقره عليه غيره وكذا قال تلميذه الالامة ابن امير حاج وقد اجاد رحمه الله تعالى

فيما اوضح واقاد ولم ار احدا تعقبه سوى السيد احمد الحومى فانه قال اقول في كون
 الصياح بما هو ذكر ملحقا بالكلام فيكون مفسدا وان لم يشتمل على مدهمة الله او باء
 اكبر نظر فقد صرح في السراج بان الامام اذا جهر فوق حاجة الناس فقد اساء انتهى
 والاسائة دون الكراهة لا توجب فسادا على ان كلامه يؤول بالآخرة الى ان الافساد
 انما حصل بحصول الحرف لا بمجرد رفع الصوت زيادة على حاجة الابلاغ والقياس
 على من ارتفع بكأوه لمصيبة بلغته غير ظاهر لان ما هنا ذكر بصيغته فلا يغير بعزمته ولفسده
 للصلاة المفوظ لا عزيمة القلب على ما تقدم بخلاف ارتفاع الصوت بالبكاء لمصيبة
 بلغته فانه ليس بذكر فتغير بعزمته على ان القياس بعد الارب بمائة منقطع فليس لأحد
 بعد ما ان يقيس مسئلة على مسئلة كما صرح به العلامة زين بن نجيم في رسالته انتهى (قلت)
 وبالله تعالى التوفيق (اما) ما ذكره من النظر فساقط لان المحقق لم يجعل مبنى الفساد
 مجرد الرفع بل زيادة الرفع الملحق بالصياح المشتمل على النغم مع قصد اظهاره لذلك
 والاعراض عن اقامة العبادة فقول المحقق والصياح ملحق بالكلام اي الصياح المشتمل
 على ما ذكره بدليل سوابق الكلام ولو احقه وبدليل قوله وهما معلوم ان قصده اعجاب
 الناس به الى آخره اذ لا اعجاب في مجرد الصياح الخالي عما ذكره فتعين ان المراد
 بالصياح ما ذكره كالا يحنى واما قوله على ان كلامه الخ فمذموم لان المحقق الكمال قد عمل بان
 الحرف لازم من التلحين كما هو صريح كلام الامام احمد ووافقه عليه في الجزو ولكنك
 قد علمت انه جعل مبنى الفساد الصياح المشتمل على النغم وان مجرد ذلك كاف في الفساد
 وانما لم يند على حصول الحرف لان ذلك الحرف اللازم من التلحين لا يلزم ان يكون مفسدا
 لانه قد يحصل التلحين بزيادة الالف التي بعد اللام من الجلالة وذلك غير مفسد كما قدمناه
 فلذا قال المحقق في صدر عبارته فانه غالباً يشتمل على مدهمة الله اكبر او باء وذلك مفسد
 وان لم يشتمل الخ فالمد المفسد هو ما ذكره مما يلزم غالبا وغير الغالب ما لا يكون مفسدا
 مما قلناه بناء على ان قوله غالبا قيد ليشتمل بهما تعلق الجار به فليس معناه انه من غير الغالب
 لا يشتمل على شئ لئلا فاته دعوى اللزوم فقد ظهر ان قوله وحصول الحرف لازم من التلحين
 لا يصلح مناطا لافساد لما علمته بل انما ذكره بيانا لما يستلزمه ذلك المفسد السابق بما قد يكون
 مفسدا في نفسه وان فرض عدم افساد اللزوم فحاصل كلام المحقق ان الاشتغال بتحرير
 النغم والتلحين والصياح الزائد على قدر الحاجة لا يقصد القرينة بل يعجب الداس من حسن
 صوته وانعمه مفسد من وجهين الاول ما يلزم من التلحين من حصول الحرف المفسد
 غالبا والثاني عدم قصد اقامة العبادة وان لم يحصل من تلحينه حرف مفسد كما يدل عليه
 ما ذكره من الفساد في ارتفاع البكاء لمصيبة فاذا لم يحصل الفساد من التلحين بان كان

فيه حرف غير مفسد الذي هو غير الغالب فالفساد للوجه الثاني لازم واما قوله في تعليل
 عدم ظهوره لان ما هنا ذكر بصيغته الخ فكلام ساقط لانك قد علمت سابقا ان ذلك
 مبنى على قول ابي يوسف وقد نقضه الفقهاء بمسائل تظهر لمن يراجع شروح الهداية
 والبحر ونحوها من المطولات والصحيح قولهما فان مناط كونه من كلام الناس كونه
 لفظا افيده معنى ليس من اعمال الصلاة لا كونه وضع لافادة ذلك كما مر
 عن الفتح ولذا قال في النهر في ترجيح قولهما الا ترى ان الجنب اذا قرأ الفاتحة على قصد
 الثناء جاز انتهى (واما) قوله على ان القياس بعد الاربع مائة منقطع فنقول بوجوبه
 ولا نسلم ان ما ذكره المحقق من هذا القليل * اما اولافانه لم يجزم بالفساد بل قل
 لا يبعد انه مفسد * واما ثانيا فلانه وان كان مراده الجزم بالفساد فقد بناء على ما ذكره
 من الاصل لانطباقه عليه بل كم من مسألة لم يوجد فيها نص عن المتقدمين يبحثون
 في بيانها بحسب ما يظهر لهم ويختلف فيها آراؤهم من غير تكثير فهذه المسئلة كغيرها
 من المسائل التي لم يوجد فيها نص عن المتقدمين وقد جرت عادته كغيره بمن له احاطة
 باصول المذهب ومهارة بالفروع البحث في بعض المسائل كقوله ينبغي ان يكون الحكم
 كذا ومقتضى القواعد كذا وكذا ابن نجيم واضرا به يقول كذلك في البحر والاشباه
 فلو كان ذلك من القياس كيف يسوغ له استعماله مع ما ذكره من ان القياس انقطع
 على انه قل في آخر الحاوي القدسي ونقله عنه ايضا العلامة القزويني حتى كتابه معين
 المفتي مانصه بعد كلام قبله ومتى لم يوجد في المسئلة عن ابي حنيفة رواية يؤخذ
 بظاهر قول ابي يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن
 وغيرهم الاكثر فالأكثر هكذا الى آخر من كان من كبار الاصحاب واذا لم يوجد
 في الحادثة عن واحد منهم جواب ظاهر وتكلم فيه المشايخ المتأخرون قول واحد
 يؤخذ به فان اختلفوا يؤخذ بقول الأكثرين ثم الأكثرين وما اعتمد عليه الكبار المعروفون
 منهم كابي حفص وابي جعفر وابي الليث والطحاوي وغيرهم ممن يتقدم عليهم وان
 لم يوجد منهم جواب البتة ينظر المفتي فيها نظر تأمل واجتهاد ليجد فيها ما يقرب
 الى الخروج عن المهدة ولا يتكلم فيها جزافا الى آخر ما ذكره وفي اول التتارخانية
 عن التهذيب لو اختلف المتأخرون يختار واحدا من ذلك فلو لم يجد من المتأخرين
 يجتهد برأيه اذا كان يعرف وجوه الفقه ويشاور اهل الفقه ولا يخفى على ذوي
 الافهام علو مرتبة المحقق ابن المهام من طول باعه وسعة اطلاعه ومابالك بامام
 له قوة على ترجيح ما خالف المذهب بحسب ما يظهر له من الدليل وان كنا لانقلبه
 منه كما نص عليه تليذه العلامة قاسم بن قطلوبغا لانا مقلدون لابي حنيفة

افلا يقبل منه ما هو معقول لا يعارضه شيء من المنقول بل موافق لما ذكره لنا
 من ان الصحيح ان الثناء يتغير بالعزيمة وما فرغوا عليه من الفروع في البحر عن الظهيرية
 ولو وسوسه الشيطان فقال لاحول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لأمرا الآخرة
 لا تقصد وان كان لأمرا الدنيا تقصد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشيء
 من القرآن للحمي ونحوها تقصد عندهم انتهى وفي الذخيرة اذا قطع على رجل
 ليس هو في الصلاة اصلا فهو على وجهين ان اراد به التعليم تقصد صلواته وان
 لم يرد به التعليم وانما اراد به قراءة القرآن لا تقصد اما اذا اراد به التعليم فلانه
 ادخل في الصلاة ما ليس من افعالها لان الذي يقع كأنه يقول بعد ما قرأت كذا
 وكذا فخذ مني والتعليم ليس من الصلاة في شيء وادخال ما ليس من الصلاة
 في الصلاة يوجب فساد الصلاة انتهى وذكر قبل هذا في وجه قول الامام
 ابي حنيفة ومحمد بالفساد فيما لو اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله لان الجواب ينظم
 الكلام فيصير كأنه قال الحمد لله على قدوم ابي مثلا ولو صرح به يفسد كذا هذا
 او نقول ان الكلام يبنى على قصد المتكلم فتي قصد بما قاله التعجب يجعل متعجبا
 لا مسجحا فان قال سبحان الله على قصد التعجب كان متعجبا لا مسجحا الا يرى ان من
 رأى رجلا اسمه يحيى وبين يديه كتاب موضوع قال يا يحيى خذ الكتاب بقوة
 واراد خطابه لا يشك على احد انه متكلم وليس بقارئ وكذلك اذا كان الرجل
 في سفينة وابنه خارج السفينة وقال يا بني اركب معنا واراد خطابه يجعل متكلم
 لا قارئ الى آخر ما ذكره من الفروع ولا يخفى عليك ان التوجيه الثاني المصرح به
 في الذخيرة مما يدل على انه ليس المفسد خصوصا ما كان جوابا او اظهارا لمصيبة
 كما يتوهم من ظاهر عباراتهم والا لاقتصر على التوجيه الاول وهنا كذلك اذا قصد
 الاعجاب بصوته كان معجبا لا ذا كرا فستئنتنا وان لم ينصوا عليها فهي داخله
 تحت هذا التوجيه كما لا يخفى على نبيه ومن القواعد المقررة ان مفاهيم الكتب معتبرة
 وليس كل مسألة مصرحا بها فان الوقائع والحوادث تتجدد بتجدد الازمان ولو
 توقف على التصريح بكل حادثة لشق الامر على العباد بل يذكرون قواعد كلية
 تندرج فيها مسائل جزئية فيجوز للمفتي استخراجها من ذلك كما يشهد بذلك
 ما قدمناه عن الحاوي القدسي ولا شك ان هذا المبلغ اذا لم يقصد اقامة القرينة بل قصد
 مجرد الاعجاب بصوته والاشتغال بالتلحين والتنغم لا يكون ذا كرا كما قلنا فينبى كلامه
 على قصده وان لم يحصل منه زيادة حرف مفسدة وليس ذلك من باب القياس الذي
 انسده به واذا قال سيدي عبد الفتى لنا بلسى قدس الله تعالى سره في شرحه

على هدية ابن العماد في بحث شروط الصلاة عند الكلام على مسألة ذكرها بحثا
ان بعض المسائل يكفلونها الى فهم المفتي والمدرس والمؤلف اذ هم اكل المتفهمة فيكملون
بفهومهم المسائل الناقصة في التعبير كما هو دأب كل خبير ثم قال فان المسائل
المدونة في الفقه انما يتكلمون عليها من حيث كلياتها لا من حيث جزئياتها
فلا يقال في الجزئيات التي انطبق عليها احكام الكليات انها غير منقولة ولا
مصرح بها فكلم من جزئى تركوا التنبية عليه لانه يفهم من حكم كلى آخر
بطريق الاولوية كهذه المسئلة وهذا الاعتبار جار في جميع نظائره من اجائنا التي
نذكرها في هذا الكتاب وغيره و فرق بين تطبيق الكليات على الجزئيات وبين
التخرىج بان التطبيق المذكور تفسير المراد من نفس الكلى معنى اولوية والتخرىج
نوع قياس والله تعالى الموفق الى الصواب والدافع للارتياح انتهى كلامه قدس
سره ونفعا به وفي هذا القدر المقصود منه نصرة كلام المحقق بل نصرة الحق
ان شاء الله تعالى كفاية والله تعالى ولى التوفيق والهداية وهذا الذى ذكرناه
من المنكرات التي يفعلها المبلغون نبذة من قبائحهم التي تعارفوها في نفس الصلاة
واما ما يفعلونه خارجها بعد الصلوات وفي الاذان وغير ذلك فانغناء في المنارة الذى
يسمونه مولد الرسول صل الله تعالى عليه وسلم واخذ الاجرة عليه وغير ذلك مما
يوجب فسقهم وعدم الثقة باقوالهم واعلامهم بدخول الاوقات سيما مع عدم
الاحتياط فيها مما يؤدى الى عدم حل الافطار للصائم والشروع بالصلاة من غير
غلبة الظن لعدم عدالتهم كما نبه على ذلك سيدى عبدالغنى النا بلسى نفعنا الله تعالى
به فشى كثير لسنا الآن بصدده نسئله سبحانه وتعالى ان يحفظنا من الزيغ والزلل
وان يمن علينا وعلى والدينا ومشايخنا بحسن الخاتمة عند تناهى الاجل هذا آخر
ما اردنا ايراده في هذه الرسالة والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى
على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين وكان الفراغ من تسويدها ليلة السبت

غرة محرم الحرام سنة ١٢٢٦

الرسالة السابعة

شفاء العليل وبل العليل في حكم الوصية
بالختمات وأنها ليل تأليف اعلم العلماء
افضل الفضلاء السيد الشريف
السيد محمد عابدين عليه
رحمة ارحم الراحمين
آمين

صورة ما كتبه سيدنا المؤلف رحمه الله تعالى على نسخته التي بخطه الشريف بيان
عدد الكتب التي جمعت منها هذه الرسالة سوى التي راجعها ولم نقل عنها اسردها
هنا وان كنت عزوت كل مسألة الى محلها ليزداد الواقف عليها ثقة بذكر مجموعتها
وقد نافقت على خمسين كتابا وهي شرح البخارى للعينى * شرح مجمع الآثار * شرح الكنز
الزليلى * شرحه لابن نجيم * شرحه للمقدسى * شرح المجمع لابن ملك * معراج
الدراية * فتح القدير * الدر المختار * شرح الوهبانية لابن الشحنة * والمصنف * الذخيرة
البرهانية * الظهيرية * الوالوجية * الخانية * الخلاصة * النزاهة * القنية * خزنة
الفتاوى * مختصر منتقى الفتاوى * فتاوى العلامة قاسم * انفع الوسائل * تآثر خانية *
الشرنبلالية * بلوغ الارب للشرنبلالى * التبيان للنووى * حاشية الزملى على البحر *
جامع الفتاوى * الطريقة المحمدية * شرحها للاستاذ عبدالغنى * تبين المحارم *
نور العين * هدية الصعلوك شرح تحفة الملوك * مجموعة فتاوى لابن حجر * شرح
المنهج لشيخ الاسلام زكريا * ايقاظ النائمين للبركوى * الهداية * الكنز * المجمع *
المختار * مواهب الرحمن * الملتقى * الايضاح * الوقاية * التنوير * القاموس * الفتاوى
الخيرية * شرح الغاية للخطيب الشربينى * شرح الاشباه لليبرى * حاشية المنتهى *
شرح الملتقى لاباقانى * الجوهرة شرح القدورى للحدادى * شرح الطريقة المحمدية
لرجب افندى * الاختيار شرح المختار *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي سلك بعباده المؤمنين السبيل الاقوى * واحلهم في الرتبة القصوى *
 والزمهم كلمة القوى * والصلاة والسلام على المرسل رحمة للعالمين * وقدوة للعالمين
 العاملين * وعلى آله واصحابه الذين بذلوا نفوسهم لمرضاته * واوضحوا السبيل
 لمن رام تقوى الله حق تقاته * وعبدوا الله مخلصين له الدين * وبذلوا النصيحة لعامة
 انؤمنين * ولم يأخذوا على ذلك اجرا ولا عوضا * ولم يشركوا بعبادة ربهم احدا
 ولم يطلبوا عرضاً ولا عرضاً * وعلى سائر الائمة * هداة هذه الامة * الذين حازوا
 من هذا القسم اوفر نصيب * وقام منهم على كل غصن من اغصان الشريعة
 عندليب * وعلى كل منبر من منابر التوحيد خطيب * فالعيش في ساحتهم عيش
 خصيب * مدينيوا المعروف والمنكر * وجاهدوا في الله الجهاد الاكبر * ولم تأخذهم
 فيلومة لائم * ولا سطوة ملك جبار قاصم * ولم يدهنوا في الدين * ولم ينكروا
 الحق المبين * بل ارشدوا واطلصوا لله في الطاعات * وآمنوا وعملوا الصالحات *
 وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر * فجازوا بعزير النصر * وجزى الاجر (انما بعد)
 فيقول محمد امين * الشيرين بن عابدين * الماتريدي الحنفي * فتح اللطف الخفي * والخير
 الوفي * والبر الحفي . لما وقع في دمشق وغيرها الطاعون العام * عام تسعة وعشرين
 ومائتين والف وقبله بعام * رأيت الناس مقبلين على الوصية بالخسومات والتهليل *
 مع اعتقادهم بانها من اعظم ما يتقرب به الى الله الجليل * وكان من سابق لي في ذلك شبهة
 قوية * بناء على قواعد ائمتنا الحنفية * فاردت ان انبه عليها وان لم يجد نفا *
 لعلى بان معيار المألوف منكر طبعاً * ولكن كثيرا من المسائل * لا تكاد تجد عنها
 من مسائل * وقد بينها الائمة الاوائل * وايدوها بالحجج والدلائل * خدمة لصاحب
 الشرع الشريف * واعتناء بقدره العلي المنيف * ورهبة ماورد في الكتابان * ورغبة
 فيماعد لاهل البيان * ولم أت بشئ بدون مستند * ولم استند الا لنقل صحيح معتمد *
 فاقسم بالله العظيم على من رأى ما اقول * واطلع على ماسطرته من النقول * ان ينظر
 بعين الانصاف * ويجانب سبيل الاعتساف * ويميد النظر مرة بعد مرة * ويكرر
 التفكير بمذكرة * ويلاحظ انه موقوف للحساب * مسئول عن الجواب * كيلا
 يصدده الطمع في الدنيا الفانية * عما ينفعه في الآخرة الباقية * وان ينظر لما قيل لمن قال *

وان يعرف الرجال بالحق لالحق بالرجال * فان رآه صوابا فيلذعن * والا فيلذل
على ما يدعيه وليبرهن * بنقل صالح للمعارضة ما أقول * ولما أثبتته من صريح النقول *
ولا يقتصر على ان ذلك مشتهر معروف * فكم من منكر مألوف * والعرف الطارئ
ليس من الحجج الاربعة الشرعية * فبالك ان خالف الادلة النقلية والعقلية * واتى
وربى شاهد صريحا يظهر الحكم الشرعي * والخروج من عهدة اداء الواجب المرعي *
ولم ارد تقييح فعل احد بينه * ولا اظهار زيفه وشينه * فمن ظن بي خلاف ذلك او نال
منى * فقد جعلت ربه خصما عني * والى الله مرجعنا * والموقف يجمعنا * على اني لم
أت بشيء لم يسبق اليه * ولم ينبه احد عليه * بل وجدت لي قدوة هو أجل امام «١»
* قد سبقني الى ذلك بمئين من الاعوام * وهو الذي حرك لي همة تقاعدت منذ زمان *
عن اظهار ذلك مخافة ان الفكر قد خان * ولما جدت العزم تواردت لي على ذلك
الادلة * فاتضح الحق وضوح الشمس حيث لافى السماء علة * وجمت هذه الرسالة *
وحررت هذه العجالة * فجاءت بحمد الله تعالى قررة لعين قاريها * ودررة لتاج داريتها
(ووسمتها بشفاء العليل * وبل النليل * في حكم الوصية بالختامات والتهايل) صانها
الله تعالى عن حسود يصدده حسده عن الانصاف * وعن بعيد عن قبول الحق والاذعان
به والاعتراف * وجعلها ذخرا لي يوم التناد * وسؤال الخلق عن حقوق الحق
والعبادة وعليه اعتمادي * والى كرمه استنادي * وهو ملجأى وأمولى * ومقصدي
ومسئولى * في ان يحفظني عن الخطأ والخلل * ويلهمني حجتى عند حلول الاجل * وقد رتبها
على مقدمة وفصلين ومقصد وخاتمة * وتمة لبعض فروع مهمة . فاقول (المقدمة)
في دليل جواز اخذ الاجرة على الطاعة وعدمه وامنيه من الاختلاف ذكر الامام
البخاري في كتابه الجامع الصحيح باب ما يعطى في الرقبة على احياء العرب بفتحها الكتاب
وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم احق ما اخذتم
عليه اجر اكتاب الله وقال الشعبي لا يشترط المعلم الا ان يعطى شيئا فيقبله وقال الحكم
لم اسمع احدا كره اجر المعلم واعطى الحسن عشرة دراهم ثم ذكر بسنده حديث
الرهط الذين نزلوا على حى فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فطلبوا من رهط فقال
بعضهم نعم والله انى لارقي ولكن والله لقد استضفناكم فلم تضيفونا فما انابارق
لكم حتى يجمعوا لنا جملا فصالحوهم على قطع من النعم فانطلق ينقل عليه ويقرأ
الحمد لله رب العالمين فكأتما نشط من عقال فانطلق يمشى وما به قلبه اى علة

«١» هو الامام العلامة الشيخ محمد البركوى صاحب الطريقة المحمدية وغيرها
من المؤلفات السنية - منه

وفيه انه عليه الصلاة والسلام اقروهم وقال قد اصبتم اقساموا واضربوا لى معكم سهما
(وذكر) شارحه العلامة محمود العيني انه قد اختلف في اخذ الاجر
على الرقية بالفاتحة وفي اخذه على التعليم فالجازه عطاء وابوقلابة وهو قول مالك
والشافعي واحد وابي ثور ونقله القرطبي عن ابي حنيفة في الرقية وهو قول اسحاق
وكره الزهري تعليم القرآن بالاجر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز ان يأخذ
على تعليم القرآن * وقال الحاكم من اصحابنا في كتابه الكافي ولا يجوز ان يستأجر رجلا
ان يعلم اولاده القرآن والفقه والفرائض او يؤمهم في رمضان او يؤذن. وفي خلاصة
الفتاوى ناقلا عن الاصل لا يجوز الاستئجار على الطاعات كتعليم القرآن والفقه
والاذان والتذكير والحج والتزويج يعني لا يجب الاجر وعنداهل المدينة يجوز وبه
اخذ الشافعي ونصير وعصام وابونصر الفقيه وابواليث رحمهم الله تعالى. والاصل
الذي بنى عليه حرمة الاستئجار على هذه الاشياء ان كل طاعة يختص بها المسلم
لايجوز الاستئجار عليها لان هذه الاشياء طاعة وقربة تقع عن العامل قال الله تعالى
(وان ليس للانسان الاماسى) فلايجوز اخذ الاجرة كاصوم والصلاة
واحتجوا على ذلك باحاديث منها ملرواه احد في مسنده عن عبدالرحمن بن شبل
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (اقرأوا القرآن ولا تأكلوا به ولا تجفوا
عنه ولا تغلوا فيه ولا تستكثروا به) ورواه اسحاق بن راهويه ايضا في مسنده
وابن ابي شيبة وعبدالرزاق في مصنفيهما ومن طريق عبدالرزاق رواه عبد بن حنيفة
وابو يعلى الموصلي والطبراني * ومنها مارواه البزار في مسنده عن عبدالرحمن بن
عوف صرفوا نحوه * ومنها حديث رواه ابوداود من حديث المنيرة بن زياد
الموصلي عن عبادة عن الاسود بن ثعلبة عن عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه قال
علمت ناسا من اهل الصفة القرآن فاهدى الى رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال
وارى بها في سبيل الله فسأت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال (ان اردت
ان يطوقك الله طوقا من نار فاقبلها) ورواه ابن ماجه والحاكم في المستدرک وقول
صحيح الاسناد ولم يخرجاه واخرجه ابوداود من طريق آخر * ومنها مارواه ابن
ماجه من حديث عطية الكلاعى عن ابي بن كعب رضى الله عنه قال علمت رجلا
القرآن فاهدى الى قوسا فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال (ان اخذتها
اخذت قوسا من نار) قال فرددتها ومنها مارواه البيهقي في شعب الايمان من حديث
سليمان بن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من قرأ القرآن
يأكل به الناس جاء يوم القيمة ووجهه عظيمة ليس عليه لحم) ومنها مارواه الترمذي

من حديث عمران بن حصين يرفعه اقرأوا القرآن وسلوا الله به فان من بعدكم قوم يقرأون القرآن يسألون الناس ، وذكر ابن بطال من حديث حسان بن سلمة عن ابي جهرم عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قلت يا رسول الله ما تقول في المعلمين قال (اجرهم حرام) وذكر ابن الجوزي من حديث ابن عباس مرفوعا لا تستأجروا المعلمين وهذا غير صحيح وفي اتناده احد بن عبد الله الهروي . وهذه الاحاديث وان كان في بعضها مقال لكنه يؤكد بعضها بعضا ولا سيما حديث القوس فانه صحيح كما ذكرنا واذا تعارض نصان احدهما مبيح والآخر محرم يدل على النسخ كانه ذكره * واجاب ابن الجوزي ناقلا عن اصحابه (اى اصحاب مذهبه من الخنابلة) عن حديث الباب بثلاثة اجوبة (احدها ان القوم كانوا كافرا فجاز اخذ اموالهم) والثاني ان حق الضيف واجب ولم يضيفوهم (والثالث ان الرقية ليست بقربة محضة فجاز اخذ الاجرة عليها * وقال القرطبي ولا نسلم ان جواز اخذ الاجرة في الرقي يدل على جواز التعاميم بالاجرة وقال بعض اصحابنا ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم ان احق ما اخذتم عليه اجرا كتاب الله يعنى اذ ارقيتهم به وحل بعضهم الاجر فيه على الثواب وبعضهم ادعى نسخه بالاحاديث المذكورة واعترض بأنه اثبات النسخ بالاحتمال وهو مردود * قلت الذى ادعى النسخ انما قال الحديث يحتمل الاباحة والاحاديث المذكورة تمنع الاباحة قطعا والنسخ هو الحظر بعد الاباحة لا العاقل « ١ » في كل شئ فاذا طرأ الحظر دل على النسخ بلا شك . وقال بعضهم الاحاديث المذكورة ليس فيها ما تقوم به الحججة فلا تعارض الاحاديث الصحيحة * قلت لا نسلم ذلك فان حديث القوس صحيح وفيه الوعيد الشديد وقال الطحاوى ويجوز الاجر على الرقي وان كان يدخل في بعضه القرآن لانه ليس على الناس ان يرقى بعضهم بعضا

« ١ » فيه ان الكلام في الاباحة الثابتة بدليل خاص لا بالاصل فيحتاج الى اثبات تقدم المبيح على الحاضر حتى يثبت النسخ ويجاب بما قرره الاصوليون بانه يحمل على تأخر الحاضر عن المبيح لئلا يتهدد النسخ للاباحة الاصلية بالحاضر ثم نسخ الحاضر بالمبيح ولكن فيه كلام يعلم من التاويل وحواشيه والاسن ان يجاب بانه لا وجب ترجيح المحرم على المبيح وثبت صحتهما لزم الحكم بتقدم المبيح فنسخ ترجيح المحرم حكمه وان لم يعلم التاريخ نظيره ان المقارنة في التخصيص شرط لكن ذلك في التخصيص في نفس الامر اما اذا تعارض خاص وعام يجمع بتخصيص العام به فاذا وجب حمله على ذلك تضمن الحكم منا بانه كان مقارنا اويانه ليس بمخصص اول كما قرره في التحرير وشهادات قبح القدير منه

وتعليم الناس بعضهم بعضا القرآن واجب لان في ذلك التبليغ عن الله تعالى انتهى
كلام الدينى ملخصا (اقول) وقد عقد الامام الحافظ ابو جعفر الطحاوى
للاستئجار على تعليم القرآن بابا في كتابه يجمع الآثار وذكر فيه الادلة
من الجانبين وكذا شارحه الامام ابو الفضل بن نصر الدهستاني وذكر من جملة
الادلة لنا بسنده الى عثمان بن ابي العاص رضى الله ته الى عنه انه قل قل لى
رسول الله صلى الله عليه وسلم (اتخذ مؤذنا لا يأخذ على اذانه اجرا) قل فكره
رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان بالاجر . ثم ذكر بسنده الى ابن عمر
رضى الله تعالى عنهما ان رجلا قال له انى احبك فى الله فقال له ابن عمر رضى الله
تعالى عنهما لكنى ابغضك فى الله لانيك تبني فى اذانتك اجرا او تأخذ على الاذان
اجرا . قال فقد ثبت بما ذكرناه كراهية الاجرة على الاذان والاستجمال
على تعليم القرآن كذلك وقال ولو ان رجلا استأجر رجلا ليصلى على ولى له قد مات
لم يحز ذلك لانه استأجره على ان يفعل ما عليه ان يفعله فكذلك تعليم القرآن
فلاجارة باطلة لان الاجارات انما تجوز وتملك بها الابدال فيما ينهله المستأجرون
المستأجرين . والآثار الاول (اى التى استدلت بها الشافعى على جواز التعليم)
لم يكن الجعل المذكور فيها على تعليم القرآن وانما كان على الرق التى لم يقصد
بالاستئجار عليها الى القرآن . الى ان قال ومن استعمل جملا على عمل يعمله فيما
افترض الله تعالى عليه عمله فذلك عليه حرام لانه انما يعمله لنفسه ليؤدى بدفرضا
عليه ومن استعمل جملا على عمل يعمله لغيره من رقية او غيرها وان كانت بقرآن
او علاج او بما اشبه ذلك فذلك جائز والاستجمال عليه حلال فيصح بما ذكرنا ما قد
روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب من النهى ومن الاباحة
ولا يتضاد ذلك فيتنافى وهذا كله قول ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمة الله تعالى
عليهم انتهى * والمراد بالكراهية عدم الجواز وعدم الصحة كما صرح به فى الهداية
وغيرها ولذا قل هنا فالاجارة باطلة . والمراد بقوله من رقية او غيرها اى من الاعمال
التي يعملها لغيره وليست بطاعة يراد بها الثواب بدليل جعله مقابلا لما ذكره
قبله من عدم الجواز فى الاذان والتعليم وما افترضه الله تعالى والا لزم التناقض
فى كلام هذا الامام الجليل لان قوله او غيرها لو حل على ما عدا الرقية من الاعمال
مطلقا لتشمل الاذان ونحوه وتشمل ايضا نحو الحج والعمرة والاعتكاف والصوم
والصلاة الغير الواجبات مع انه لا فائىل بجواز اخذ المال على شئ منها لامن
المتقدمين ولا من المتأخرين ولزم بقاء التنافى بين الآثار مع ان مراده التوفيق

والجمع بينها ولزم مخالفتها لعبارات المتون والشروح والفتاوى الآتى نقلها وشمل التلاوة المجردة مع تصريح المشايخ بعدم جواز اخذ المال عليها كما سيأتى * فحاصل كلامه انه لو عمل لغيره عملا ليس بطاعة كرقية ملدوغ ونحوها من بناء دار او خياطة ثوب وامثال ذلك يجوز اخذ المال عليه وان كانت الرقية بقراءة قرآن او علاج غيره كوضع ترياق او بما اشبه ذلك لان ذلك ليس المراد منه القرية والثواب بخلاف الاذان والتعليم وغيرهما من الطاعات فانه لا يجوز اخذ المال على شيء منه وهذا مذهب ائمتنا الثلاثة ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد * وما يدل على ما قلنا قطعا قول الهداية الاصل ان كل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستئجار عليها عندنا لقوله عليه الصلاة والسلام اقرأوا القرآن ولا تأكلوا به الى آخره * فقد صرح ببطلان الاستئجار على كل طاعة عندنا وسترد عليك النقول المتظاهرة في ذلك بحيث لا تبقى شبهة لحائر * ولا حجة لمكابري * وفي معراج الدراية شرح الهداية ونص احمد رحمه الله تعالى مثل قولنا وبقولنا قال عطاء والضحاك والزهرى والحسن وابن سيرين وطاوس والشيبى والنخعي ثم اطال في الاستدلال (تنبيه) ثم اعلم ان الحكم عندنا كذلك في كل فعل هو طاعة وان لم تكن واجبة كما علم مما مر عن الكافي والخلاصة وغيرهما والوجه العام ان القرية متى حصلت وقعت عن الفاعل لا لغيره ولهذا تعتبر اهلية الفاعل ونيته لانية الامر ولو انتقل فعله الى الامر لشرط نية الامر واهليته كما في الزكاة حتى لو كان المأمور كافرا يصح اداء الزكاة منه عن المسلم فكان الاجر على عمل نفسه لا المستأجر ﴿ فصل ﴾ جميع ما قدمناه هو مذهب ائمتنا الثلاثة ومن تبعهم من مشايخ المذهب المتقدمين * وحاصله منع الاستئجار والجمالة على شيء من الطاعات سواء كانت واجبة او لا كالاذان ونحوه واما جاز الاستئجار على الرقية ولو كانت بالقرآن لانها لم تفعل قرينة تعالى بل للتداوى فهي كصناعة الطب وغيرهما من الصنائع والحديث الصريح الوارد في ذلك وعليه يحمل ما ورد مما يوهم الجواز مطلقا توفيقا بين الادلة ان لم نقل بالنسخ كما مر بيانه فلا ينافى اطلاق عدم الجواز عندنا ائمتنا المتقدمين (لكن) بعض المتأخرين استثنى في زمانه الاستئجار على تعاميم القرآن (قال) في كتاب الكراهية من الخلاصة ولا بأس بأخذ الاجرة لتعليم القرآن في زماننا قال الفقيه ابواليث رحمه الله تعالى كنت افتي بثلاثة فرجعت عنها فتى (ان لا يحمل اخذ الاجرة على تعليم القرآن) وانه لا ينبغي للعالم ان يدخل على السلطان (وانه لا ينبغي للعالم ان يخرج الى الرستاق فرجعت عن الكل تحمزا عن ضياع تعلم القرآن ولحاجة الخلق ولجهل اهل الرستاق) (وقل) الامام

قاضي خان في فتاواه ومشايخ بلخ جوزوا هذه الاجارة اى على تعليم القرآن حتى حكي
عن محمد بن سلام رحمه الله تعالى انه قال اقضى بتسمير باب الوالد لأجرة المعلم الى آخر
ما قال (واقصر) عليه ايضا في مواهب الرحمن حيث قال فيما لا يجوز اخذ الاجرة
عليه والحج والاذان والامامة وتعليم الفقه والفتوى اليوم على جواز لتعليم القرآن
انتهى (وفي) الهداية ولا الاستئجار على الاذان والحج وكذا الامامة وتعليم القرآن
والفقه وبعض مشايخنا رحمه الله تعالى استحسنا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم
لظهور النوانى في الامور الدينية في الامتناع تضيق حفظ القرآن وعيابه الفتوى
(وقل) في متن الكنز بعد ذكره عدم الجواز فيما مر والفتوى اليوم على جواز
الاستئجار لتعليم القرآن وهكذا في غير ما كتاب من الكتب المعتمدة في المذهب
(وزاد) عليه في مختصر الوقاية حيث قال ولا تصح للاذان والامامة والحج وتعليم
القرآن والفقه الى ان قل ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه . وهكذا
عبارة الاصلاح . وزاد في المجمع فقال ولاعلى الطائعات كالحج والاذان والامامة
وتعليم القرآن والفقه وقيل يفتى بجوازه على التعليم والامامة والفقه . وفي متن
اختار وقيل يجوز على التعليم والامامة في زماننا وعليه الفتوى . وهكذا في متن
الملتقى ودرر البحار . وزاد بعضهم الاقامة وبعضهم الوعظ . قال في تنوير
الابصار ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه والامامة والاذان
ويجبر المستأجر على دفع ما قبل ويحبس به وعلى دفع الحلوة المرسومة
انتهى . وفي الفتاوى البنازية الاستئجار على الطاعات كتعليم القرآن
والفقه والتدريس والوعظ لا يجوز اى لا يجب الاجر واهل المدينة طيب
الله تعالى ساكنها جوزوه وبه اخذ الامام الشافعي . قال في المحيط ومشايخ
بلخ على الجواز . وقال الامام الفضلي والمتأخرون على جواره ثم قال وقال محمد بن
الفضل كره المتقدمون الاستئجار على تعليم القرآن واخذ الاجرة عليه لوجود
الطية من بيت المال مع ارغبة في اورالدين وفي زماننا انقطعت ويعنى بالرغبة التعليم
والاحسان الى المعلمين بلا اجرة ولو اشتغلوا بالتعليم بلا اجر مع الحاجة الى المعاش
لضاعوا وتعطلت المصالح قلنا بما قالوا وان لم يكن بينهما شرط يؤمر الوالد بتطبيب
قلب المعلم وارضائه بخلاف الامام والمؤذن لان ذلك لا يشغل الامام والمؤذن
عن المعاش . وقال السرخسى واجموا على ان الاجارة على تعليم الفقه باطله
انتهى . وجزم بهذا القول اعنى قول ابن الفضل في الفتاوى الظهيرية وذكر
بعده كلام الامام السرخسى . ونقل الشرنبلالى عن قاضي خان مثله . وقال

في الخلاصة في الفصل الاول من كتاب الصلاة ولا يحمل للمؤذن ولا للامام ان يأخذ على الاذان والامامة اجرا فان لم يشارطهم على شيء لكنهم عرفوا حاجته فجمعوا له في كل وقت يطيب له ولا يكون اجرا انتهى * والظاهر انه مبنى على قول ابن الفضل من تخصيص الجواز بتعليم القرآن وظاهر كلام الهداية والمواهب وغيرهما ترجيحه حيث اقتصرنا عليه كما قدمناه فانه وان كان منموم لقب فقد صرحوا في كتب الاصول ان مفاهيم الكتب معتبرة ولا ينافيه تصريح غيرهم بما سمر من غير التعليم من نحو الاذان والامامة والاقامة لان ذلك ترجيح منهم لخلاف قول هؤلاء (فان قلت) فليحمل كلام الهداية ونحوها على كلام غيرهم (قلت) لا يصح ذلك فانهم بعد ما صرحوا بانه لا يجوز على التعليم والاذان والامامة ونحوها قالوا القتوي اليوم على جوازه لتعليم القرآن فاستثنوا التعليم وابقوا ما عداه على الحظر وايضا فانك قد سمعت قول الفضل بخلاف الامام والمؤذن فالظاهر انداختيار لقوله كما قلنا وما يدل عليه قول الامام السرخسي وتبعه قاضي خان واجهوا على ان الاجارة على تعليم الفقه باطلة (فان قلت) يرد دعوى الاجاع ما حكته عن المجمع وغيره من جوازها على تعليم الفقه (قلت) السرخسي متقدم في الزمان على صاحب المجمع فالظاهر انه حكى الاجاع عن سلفه وان فرض ان احدا ممن تقدمه قال بجوازه يجاب بانه لم يعتبر قوله (فان قلت) يمكن ان يكون مبني على مذهب المتقدمين (قلت) هو خلاف ما فهمه اصحاب الفتاوى كالتحانية والبرازية والظهيرية فانهم ذكروه في ضمن كلام المتأخرين (فان قلت) قول البرازية المتقدم ومشايخ بلخ على الجواز مطلق فظاهره انهم قائلون بجواز ما ذكره قبله وهم متقدمون على السرخسي في الزمان (قلت) نعم ظاهره ذلك ولكن الامام السرخسي من كبار ائمتنا وهو اعرف من البرازي وغيره بلا شك ولا شبهة بما قاله البلخيون خصوصا وقد اقره قاضي خان وغيره وتأييد بما قاله الفضل وما اقتصر عليه في الهداية والكنز والمواهب مما هو العمدة في المذهب . والحاصل من هذا « ان الامام السرخسي فهم من كلام البلخيين المقتين خلاف ما عليه المتقدمون انهم لم يجوزوه على تعليم الفقه فكاتبته الاجاع على ما فهمه صحيحته ومن اجازها عليه وعلى الامامة

« الامام السرخسي هو صاحب المبسوط املاه من حفظه في السجن قال سيدي العارف عبدالغني النابلسي في شرحه على المنظومة المحيية صاحب المبسوط هو الامام شمس الأئمة السرخسي احد الفحول الكبار اصحاب الفتوى املاه المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو في السجن باوز جند حبس بسبب كلمة كان فيها « ٢٠

والاذان فهم خلافه او هو افتاء منهم بذلك قياسا على ما قاله البلخيون وهذا اقرب كما سيأتي ما يوضحه هذا ما ظهر لي من النوفيق * نعم مشى العلامة الشرنبلالي ٣٠٣ على الثاني حيث قال في رسالته بلوغ الارب لذوى القرب * وتعليل ما تقدم من ان الاذان والامامة لا يشغل عن المعاش غير مسلم فان تقييد المؤذن بالاذان والتذكير في كل وقت وطول المنازعة في الليل والبرد والامطار يصح به في غاية الانحطاط وذبول الجسم وكل وقت يظردخوله عدة قبله وبعد الصلاة يشغل بالتسبيح ولا يقدر على التعطيل من القيام عليه واذية العامة له واما تعليم الفقهاء فليس اقوى منه في المنع عن امر المعاش مطالعة والقاء للدرس وتعليم المثقفة والصبر على كل طالب بحسب ما يصل الى فهمه وتكرير الالقاء والكتابة لما يحتاج اليه وتفرغ البال من طاب العيال القوت وما يحتاجون اليه لدفع الحر والبرد وما يحتاج من شراء كتب وكتابة بالاجرة للكتاب فالامر لله العلي العظيم الواحد القهار حسبنا الله ونعم الوكيل والآن صار الامر اظهر من فلق الفجر انتهى (قلت ووجه ظاهر فان الضرورة تبسج ذلك * ولذا قال في شرح الجمع الملكي اقول لما رأوا ظهور التوان * في الامور الدينية في ذلك الاوان * وقتورهم الامراء والاقبال * في اعطاء وظائف العلماء من المال * جوزوا استئجارهم نظرا لهم في المال * وحذرا عن اقلال اهل العلم والاحلال * فكيف يكون في حقبة احال * ونظر الملوك من جلستنا حال * وضاع بالكلية ذلك المنوال * ولم يبق لهم من دون الله من وال * انتهى وقال الامام الزيلعي عند قول الكنز والقوى اليوم على جواز الاستئجار لتعليم القرآن وهو مذهب المتأخرين من مشايخ بلخ استحسنوا ذلك وقالوا بنى اصحابنا المتقدمون الجواب على ما شاهدوا من قلة الحفظة ورغبة الناس فيهم وكان لهم عطيات في بيت المال واقتتاد من المتعلمين في مجازاة الاحسان بالاحسان من غير شرط مرواة يعينونهم على معاشهم ومعادهم وكانوا يفتون بجوب التعليم خوفا من ذهاب القرآن وبحريضا على التعليم حتى ينهضوا لاقامة الواجب فتكثر حفاظ

٢٠ من الناحين لتكون له ذخرا الى يوم الدين وقد صرح بالحسب في آخر العبادات من المبسوط بقوله املاء المحبوس عن الجمع والجماعات وفي آخره اطلاق املاء المحبوس عن الاطلاق المبني بوحشة الفراق ، مصليا على صاحب البراق . وفي آخر الاعتاق و آخر الاقرار نحو ذلك توفي رحمه الله تعالى في حدود سنة تسعين واربعمائة اه وذكر في البحر من باب العدة حكاية عنه لطيفة وسبب حبسه منه * ٣ * قوله على الثاني هو جواز الاستئجار على التعام والامامة والاذان والاول هو ما عليه في الهداية وغيرهما من تخصيصه بالمعلم وهو خلاف ما قاله السرخسي منه

القرآن واما اليوم فذهب ذلك كله واشتغل الحفاظ بعماشهم وقل ما يعلم حسبة ولا يفرغون له ايضا فان حاجتهم تمنعهم من ذلك فلو لم يفتح لهم باب التعليم بالاجر لذهب القرآن فاقوا بجوازه لذلك وراوه حسنا وقالوا الاحكام قد تختلف باختلاف الزمان الا ترى ان النساء كن يخرجن الى الجماعات في زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي زمان ابي بكر رضى الله تعالى عنه حتى منعهن عمر رضى الله تعالى عنه واستقر الامر عليه وكان ذلك هو الصواب وقال في النهاية يفتى بجواز الاستتجار على تعليم الفقه ايضا في زماننا ويجوز للامام والمؤذن والمعلم اخذ الاجر قل كذا في الذخيرة انتهى كلام الزيلعي . وهو كالصرح في ان افتاء البلخييين خاص بتعليم القرآن وان من بعدهم زاد الاذان والامامة ونحوهما بجامع الضرورة وحاجة الناس فتأيد ما قدمناه من التوفيق وما بحثه الشرنبلالي في التعليل والله تعالى اعلم (ثم اعلم) انهم حيث اقتوا بجواز الاستتجار على التعليم ووجوب المسمى خصوه بما اذا ضرب له مدة لتصح الاجارة ولو لم تضرب له مدة ولا تسمية اوجبوا اجر المثل كما هو الحكم في الاجارات الفاسدة كما صرح به في البازية وغيرها حيث قال وفوق علمائنا على ان الاجارة ان صحت يجب المسمى وان لم تصح يجب اجر المثل ويجبر الاب على اداها ويحبس على الحلوة المرسومة والعيدي والحيلة ان يستأجر المعلم مدة معلومة ثم يامر به بتعليم ولده انتهى . وفي الذخيرة البرهانية ومشايع نيل جوزوا الاستتجار على تعليم القرآن اذا ضرب لذلك مدة واقتوا بوجوب المسمى وبدون ذكر المدة اقتوا بوجوب اجر المثل انتهى فاعلم ذلك (فائدة) قال الحفاظ الذهبي الحد الفاصل بين العلماء المتقدمين والمتأخرين رأس القرن الثالث وهو الثلاثمائة انتهى فالمتقدمون من قبله والمتأخرون من بعده ﴿ فصل ﴾ وحيث احطت خبرا بما قدمناه . وصار معلومك جميع ما تلوناه . يظهر لك ان العلة في جواز الاستتجار على تعليم القرآءة والفقه والاذان والامامة هي الضرورة واحتياج الناس الى ذلك . وان هذا مقصور على هذه الاشياء دون ما عداها مما لا ضرورة الى الاستتجار عليه وما قدمناه . كما صريح في ذلك بحيث لا يكاد ينكره منازع . ولا يقدر على دفعه مدافع . واصرح منه ما في الذخيرة البرهانية حيث ذكر علة الجواز على تعليم القرآن بمثل ما قدمناه عن الزيلعي ثم قال وكذا يفتى بجواز الاستتجار على تعليم الفقه في زماننا . والاستتجار على الاذان والاقامة لا يجوز لانه استتجار على عمل للاجريفه شركة لان المقصود من الاذان والاقامة ادامة الصلاة بجماعة بأذان واقامة وهذا النوع كما يحصل للمستأجر يحصل للاجير وكذا الاستتجار على الحج والغزو وسائر

الطاعات لا يجوز لانه لو جاز لوجب على القاضى جبر الاجير عليها ولا وجه
اليه لان احدا لا يجبر على الطاعات وكان الشيخ الامام شمس الأئمة الحلوانى
والقاضى الامام ركن الاسلام على السعدى رجهما الله تعالى لا يفتيان بجواز
الاستئجار على تعليم القرآن وهكذا حكى عن الشيخ الامام الاجل ركن الدين
ابى الفضل رجه الله تعالى وفي روضة الزندوستى كان شيخنا ابو محمد عبد الله
الجراحى يقول في زماننا يجوز للامام والمؤذن والمعلم اخذ الاجر انتهى
ما فى الذخيرة * وبه ظهر لك ما فى كلام بعضهم كاعلامه الشيخ زين بن نجيم والشيخ
علاء الدين حيث يطلقان فى بعض كلامهما ان المفقى به جواز الاستئجار
على الطاعات عند المتأخرين فانه ليس على اطلاقه كما ظهر لك ظهور الشمس * وزال
عنه الخفاء واللبس * والا لجاز الاستئجار على الصلاة والصوم الواجبين وما
اظن احدا يقول بجواز ذلك (فان قلت) قد دل فى الاشياء والظواهر يصح استئجار
الحاج عن النير وله اجر مثله ثم اسنده للخانية (قلت) قد الف العلامة الشرنبلالى
رسائله المنقول عنها سابقا فى هذه المسئلة ورد على صاحب الاشياء حيث دل واقول
نص الخانية اذا استأجر المحبوس رجلا ليحج عنه حجة الاسلام جازت الحججة عن المحبوس
اذا مات فى الحبس وللاجير اجر مثله فى ظاهر الرواية انتهى * فهذا نص على انه
لاصح لقوله فى الاشياء يصح الاستئجار للحج ولاصح لعزوه للخانية فانه لم يقل
فى الخانية يصح استئجار الحاج عن الغير وانما قال جازت الحججة الحج وكذا قال
فى المنبع ثم قال وفى المحيط وما فضل من النفقة بعد رجوعه يرد على الورثة لانه فضل
عن حاجة الميت لان النفقة لا تصير ملكا للحاج لان الاستئجار على الطاعات لا يجوز
ولكن ينفق المال على حكم ملك الميت فى الحج فاذا فرغ منه يرد باقيه انتهى لان
الاجارة على الحج غير صحيحة باتفاق ائمتنا وانما جازت الحججة عن المستأجر لانه
لما بطلت الاجارة بقى الامر بالحج وقد نواه الفاعل عن الامر فصح * وقد استشكل
كلام قاضى خان المحقق ابن الهمام وذكر ان النفقة لا تصير ملكا للحاج لانه لو ملكها
لكان بالاستئجار وهو لا يجوز على الطاعة الى ان قال فما فى قاضى خان مشكل لاجرم
ان الذى فى كافى الحاكم الشهيد له نفقة مثله هو العبارة المحررة وزاد ايضا حها
فى المبسوط قال وهذه النفقة ليس مستحقها بطريق العوض بل بطريق الكتابة هذا
وانما جاز الحج عنه لانه لما بطلت الاجارة بقى الامر بالحج فيكون له نفقة مثله انتهى
كلام الكمال * قلت فهذا نص الكمال على بطلان الاجارة وواقفه قاضى خان
بشارته ولكنه اعترضه فى تعبيره باجر المثل والعبارة المحررة نفقة ائتمل ونقل

في البحر عدم صحة الاجارة عن الاستيجار * وفي المنع اتفق العلماء
 على الارزاق « ١ » في الحج واختلفوا في الاجارة فمنها ابو حنيفة واحد ومن
 تابعهما وجوزها مالك والشافعي باجرة معلومة * والاعمال انواع ثلاثة ما يجوز
 فيه الارزاق والاجارة كبناء المساجد ونحوها وما تمتع فيه الاجارة دون الارزاق
 كالقضاء والفتيا وما اختلف في جواز الاجارة فيه دون الارزاق كالامامة والاذان
 والاقامة والحج انتهى * فحجرتنا ان الاستنابة للحج غير الاستيجار عليه والفرق
 بينهما قد علم بان لا يملك النفقة بالاستنابة ويملكها بالاجارة * وعلمنا انه لا يلزم
 من عدم صحة الاجارة عدم وقوع الحج عن المستاجر ووقوعه عن الامر هو ظاهر
 المذهب وهو الصحيح وعن محمد انه يقع عن المامور والامر ثواب النفقة ولكن
 يسقط اصل الحج عن الامر قال شيخ الاسلام واليه مال عامة المتأخرين وبعض
 الفروع ظاهرة في هذا القول . هذا حاصل ما ذكره الشرنبلالي رحمه الله تعالى
 وصحح قاضي خان في فتاواه ظاهر المذهب ورجح في شرحه على الجامع الصغير
 الثاني حيث قال وهو اقرب الى الفقه وكان الشرنبلالي لم يربط اجارة الجامع فاعترض
 على ابن الهمام في نقله ترجيح الثاني عن قاضي خان بانه لم يربحه بل رجح الاول تأمل
 . قلت فثبت بما قلناه عدم جواز الاستيجار على الحج كغيره من الطاعات سوى مامر *
 ومن صرح بذلك صاحب الهداية والكفر والجمع واختار والوقاية وغيرهم نصوا
 على ذلك في كتاب الاجارة ثم استثنوا تعليم القرآن من الطاعات وبعضهم استثنى
 ايضا تعليم الفقه والامامة والاذان والاقامة كما علمت ذلك مما قلناه عن المتون وغيرها
 وهذا من اقوى الادلة على ما قلنا من ان ما افتوا به ليس عاما في كل طاعة بل هو خاص
 بما نصوا عليه او وجد فيه علة الضرورة والاحتياج فان الاستثناء من ادوات العموم
 كما تقرر في الاصول * وحيث نصوا على ان مذهب ائمتنا الثلاثة المنع مطلقا مع
 وضوح الادلة عليه واستثنى بعض المشايخ اشياء وعلاوا ذلك بالضرورة المسوغة
 مخالفة اصل المذهب كيف يسوغ للمقلد طرد ذلك والخروج عن المذهب بالكلية
 من غير حاجة ضرورية * على انه لو ادعى احد الحاق ما فيه ضرورة غير ما نصوا
 عليه به فلن ان نعمه وان وجدت فيه العلة الا ان يكون من اهل القياس فقد نص
 ابن نجيم في بعض رسائله على ان القياس بمد الار بمائة منقطع فليس لاحد بعدها
 ان يقبس مسألة على مسألة فما بالك بالخروج عن المذهب فعلى المقلد اتباع المنقول
 ولهذا لم نرا احدا قال بجواز الاستيجار على الحج بناء على ما فتى به المتأخرون

« ١ » الارزاق جمع رزق وهو ما يرزقه القاضي ونحوه من بيت المال منه

والإمام اعترض المحقق ابن الهمام على عبارة قاضي خان والاحتجاج العلامة الشرنبلالي إلى ما تمحّل به من الجواب عن قاضي خان * بما اعرضنا عنه لعدم رواجه عند ذوى الأذهان (فان قلت) قد مر في عبارة الإمام العيني عد الحج والنزو من جملة ما يجوز الاستنجار عليه (قلت) أما الحج فقد علمت الكلام فيه وأما النزو فيجوز عند الضرورة قال في سير الكنز وكره الجمل ان وجد في * والا . قال شارحه الإمام الزيلعي المراد به أى بالجمل ان يضرب الإمام الجمل على الناس للذين يخرجون إلى الجهاد لأنه يشبه الأجر على الطاعة فحقيقته حرام فيكره ما شبهه ولأن مال بيت المال مدد لنواب المسلمين وان لم يوجد في بيت المال شيء فلا يكره لأن الحاجة إلى الجهاد ماسة إلى تحمل الضرر الأدنى لدفع الأعلى انتهى * على ان ما يأخذه الغازي من بيت المال من الأرزاق لا من الأجرة وما يأخذه من الفتيمة ملك له بعد أحراره وقسمته فليس من الأجر في شيء . نعم الجمل شبهه بالأجرة وقد علمت حكمه وليس أجرة حقيقة فتظم العيني الحج والنزو في هذا المناسك غير محرر فتدبره وقد اسمعناك في هذا الفصل قول الذخيرة البرهانية وكذا الاستنجار على الحج والنزو وسائر الطاعات (فان قلت) لانسب ان الحج مما لا ضرورة إلى الاستنجار عليه ممن وجب عليه وعجز عن فعله ولا يكاد يوجد متبرع عنه بذلك (قلت) أما على ظاهر المذهب من وقوع الأفعال عن الآمر فليس من قبيل الاستنجار بل هو استتابة وانفاق على النائب كما مر وإذا صح على هذا الوجه فإى ضرورة إلى الاستنجار * وأما على ما روى عن محمد رحمه الله تعالى فالأمر أظهر لأن الحج يقع عن الأمور وللأمر ثواب الانفاق « ١ » وبه يسقط الحج عنه (فقد) ظهر صحة ما قلناه بالنقول المعتبرة . والعبارات المحررة . عن كتب المذهب . التي إليها المذهب * وجميع ما قلناه ان شاء الله تعالى لا يحتمل نقضنا . بل يشهد بعضه بعضا . وستسمع اصرح من ذلك . مما تجلب به الأوهام الحوالمك . ويرد المنكرة سرا إليه . وبعض النواجد عليه . فإياك بند هذا اذا رأيت ما لم يحمر من العبارات . أو ما خفي من الإشارات . مما قد يخالف بظاهره ما ذكرنا من النقول . عن الأئمة الفحول . الذين اليهم مفزع الفقيه * وبكلامهم مقنع النبيه . ان تطيش بك الأوهام . فان القول ما قالت حذام * والله تعالى اعلم بالصواب * واليه المرجع والمآب . ﴿ المقصد ﴾ لهذا الكلام . لتحقيق المرام * اعلم ان العبادات أنواع مالية محضة كالزكاة والصدقة والكفارة

« ١ » لان الانفاق اقيم مقام الحج عند الصبر كما اقيم القضاء مقام الصوم في حق الشيخ الفاني كذا في بعض المناسك منه

وبدنية محضة كالصلاة والصيام والاعتكاف وقراءة القرآن والاذكار ومركبة منهما كالحج فانه مالى من حيث اشتراط الاستطاعة ووجوب الجزاء بارتكاب محظوراته وبدنى من حيث الوقوف والطواف والسعى كذا في شرح الكنز لفهر الدين الزبلى * وقال الامام حافظ الدين النسفى في الكنز النياية تجرى في العبادات المالية عند العجز والقدرة ولم تجر في البدنية بحال وفي المركب منها تجرى عند العجز فقط والشرط العجز الدائم الى وقت الموت * قال الامام الزبلى لان المقصود في المالية سدخلة المحتاج وذلك يحصل بفعل النائب كما يحصل بفعله ويحصل به تحمل المشقة باخراج المال كما يحصل بفعل نفسه فيتحقق معنى الابتلاء فيستوى فيه الحالتان * ولا تجرى في البدنية بحال من الاحوال لان المقصود منها اتعاب النفس الامارة بالسوء طلبا لمرضاته تعالى لانها انتصبت باعادته تعالى في الوحي (عاد نفسك فانها انتصبت لمعادتي) وذلك لا يحصل بفعل النائب اصلا فلا تجرى فيها النياية لعدم الفائدة * وفي المركب من المالى والبدنى تجرى النياية عند العجز لحصول المشقة بدفع المالى ولا تجرى عند القدرة لعدم اتعاب النفس عملا بالشبهين بالقدر الممكن انتهى (اقول) وحيث علمت بما قدمناه ان النياية تجرى في الحج دون الاستتجار علمت ان النياية اسهل من الاستتجار وحيث لم تجر النياية في العبادات البدنية المحضة علمت انه لا يجرى فيها الاستتجار من باب اولى وان الاستتجار عليها محظور الا عند الضرورة فقد اشتهر ان الضرورات تبيح المحظورات واذ اجاز الاستتجار للضرورة فيما وجدت فيه الضرورة من الصور المتقدمة فلا يلزم منه جواز النياية فيما للضرورة فيه ولهذا طبق الأئمة على انه لا يصلى احد عن احد ولا يصوم احد عن احد اذا كان حيا وكذا اذا كان ميتا عندنا فلا يجوز الاستتجار على ذلك ايضا من طريق اولى * نعم يجوز ان يجعل ثواب عمله لغيره تبرعا بلا استنابة في غير الحج والاستتجار قال في الهداية الاصل في هذا اى في جواز الحج عن الغير ان الانسان له ان يجعل ثواب عمله لغيره صلاة او صوما او صدقة او غيرها * قال الشارح كتلاوة القرآن والاذكار عند اهل السنة والجماعة يعنى به اصحابنا على الاطلاق لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم ضمى بكبشين امطيين احدهما عن نفسه والاخر عن امته ممن اقر بوحداية الله تعالى وشهد له بالبلاغ جعل تضحية احدى الشاتين لامته اى ثوابها انتهى * وقال شارحها الكمال بن الهمام ان الامام مالكا والشافى رجهما الله تعالى لا يقولان بوصول العبادات البدنية المحضة كالصلاة والتلاوة ويقولان بوصول غيرها كالصدقة والحج وخالف في كل العبادات

المعتزلة لقوله تعالى (وان ليس للانسان الاماسى) وسعى غيره ليس سمييه وماقصه الله تعالى من غير انكار يكون شريعة لنا والجواب لا بطل قولهم ولنى التخصيص بغير البدنية مما يبلغ مبلغ التواتر من الكتاب والسنة وقد اطال في ذلك من التحقيق كما هو دأبه رحمه الله تعالى * وما نقله عن الشافى هو المشهور عنه كما ذكره الامام النووى * وذكر العلامة ابن حجر الهيثمى في بعض فتاويه ان اختار الوقف في هذه المسئلة عند الشافعية ويدفعه ما ذكره العلامة ابن الهمام من الآيات والاحاديث فراجعه ان شئت نعم قال شيخ الاسلام القاضى زكريا ان مشهور المذهب محمول على ما اذا قرأ لاجبضرة الميت ولم ينو ثواب قراءته له او نواه ولم يدع (وقال) في البحر واما قوله عليه الصلاة والسلام لا بصوم احد عن احد ولا يصلى احد عن احد فهو في حق الخروج عن العهدة لا في حق الثواب فان من صام او صلى او تصدق وجعل ثوابه لغيره من الاموات والاحياء جازو ويصل ثوابها اليهم عند اهل السنة والجماعة كذا في البدائع وبهذا علم انه لا فرق بين ان يكون المحمول له ميتا او حيا والظاهر انه لا فرق بين ان ينوى به عند الفعل لغيره او يفعله لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره لا لاطلاق كلامهم * ولم ارحكم من اخذ شيئا من الدنيا ليحمل شيئا من عبادته للمعطى وينبغى ان لا يصح ذلك وظاهر اطلاقهم يقتضى انه لا فرق بين الفرض والنفل فاذا صلى فريضة وجعل ثوابها لغيره فانه يصح لكن لا يورد الفرض في ذمته لان عدم الثواب لا يستلزم عدم السقوط عن ذمته ولم اره مقولا انتهى كلام البحر (قلت) نازعه العلامة المقدسى في شرح نظم الكثر فقال « ١ » واما جعل ثواب فرضه لغيره فمحتاج الى نقل انتهى (ورأيت) في شرح تحفة الملوك تقييده بالنافلة حيث قال يصح ان يجعل الانسان ثواب عبادته لنافلة لغيره الخ * لكن يؤيد الاطلاق ما في حاشية الشرنبلالى على الدرر عند قول المتن ومن اهل الحجج عن ابويه فعين صح حيث قال وتعليل المسئلة بانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما فيدوقع الحجج عن الفاعل فيسقط به الفرض عنه وان جعل ثوابه لغيره * قاله في الفتح ومبناه على ان يثمه لهما تلغو بسبب انه مأمور من قبلهما او احدهما فهو معتبر فتمتع الافعال عنه التقتوا بما يجعل لهما الثواب انتهى ويفيد ذلك الاحاديث التي رواها الكمال انتهى وسيأتى ما يرد عليه آخر الرسالة (فان قلت) قول صاحب البحر ولم ارحكم من اخذ شيئا من الدنيا ليحمل ثواب عبادته للمعطى وينبغى ان لا يصح ذلك ان اراد به العبادة

« ١ » ومن جعل ثواب عمله لغيره جاز في التطوعات والمفروضات وقيل لا يجوز في المفروضات كذا في مجموعة همتى افندى عن جامع الفتاوى منه

الماضية فظاهر لانه مجرد بيع الثواب والمبيع لا بد ان يكون مالا متقوما او منفعة مقصودة
 من المبتغى تحصل بعد العقد كسكنى الدار مثلا وان اراد به العبادة المستتمة بغيره لا يصح
 الاستمجار على نحو القراءة المجردة وذلك مخالف لما ذكره في كتاب الوقف حيث
 ذكر انهم صرحوا في الوصايا بانه لو اوصى بشئ لمن يقرأ عند قبره فالوصية باطلة
 واستظهر بثمان من عنده انه مبنى على قول ابى حنيفة بكراهة القراءة عند القبر والفتوى
 على قول محمد وذكر ان تعليل صاحب الاختيار اطلاق الوصية بان اخذ شئ للقراءة
 لا يجوز لانه كالاجرة مبنى على غير المفتى به من جواز اخذ الاجرة على القراءة فاقى
 الدبرتين اصح (قلت) بعد ذلك بما قدمناه من ان القول باخذ الاجرة على الطاعة
 الذي هو المفتى به عند المتأخرين مقصور على ما فيه ضرورة علمت ان العبارة الاولى هي
 الصحيحة * العتمدة الرجحية * وان تعليل الاختيار . هو المختار * وهو الموافق
 للمعقول * ولما قدمناه من صريح النقول . فانه لا ضرورة الى اخذ الاجرة على القراءة
 بخلاف تعليم القرآن * فان الضرورة داعية اليه خوفا من ضياع القرآن . وقد علمت
 ان جل المتون واجلهما صرحوا بعدم الجواز على الاذان والامامة مع انها من اعظم شعائر
 الاسلام * ولم ينظروا الى ما في ضياعها من الضرر العام * فبالك بالاشتراف بآيات الله
 ثمنا قليلا . فاي ضرر اليه يكون على جوازه دليلا * مع ما سمعته من النقول عن الامامين
 الجليلين مالك والشافعي من عدم وصول الثواب بدون اجرة في العبادات البدنية
 كالقراءة ونحوها فكيف بالاجرة * وفي تقييد اهل المذهب بالتعليم كما سمعته من عباراتهم
 السابقة مع قطع النظر عن التعليل دلالة واضحة عليه وقد صرحوا بان مفاهيم
 الكتب حجة * ثم رأيت الامة الشيخ خير الدين الرملي في حاشيته على البحررد
 على صاحب البحر حيث اعترض العبارة الثانية بعين ما ذكرته كما ستمعه فله
 الحمد على آياته . وتواتر نعمائه * على ان القراءة في نفسها عبادة وكل عبادة
 لا بد فيها من الاخلاص لله تعالى بالرياء حتى تكون عبادة يرجى بها الثواب وقد
 عرفوا الرياء بان يراد بالعبادة غير وجهه تعالى فالقارئ بالاجرة ثوابه ما اراد
 القراءة لاجله وهو المال قل صلى الله تعالى عليه وسلم (انما الاعمال بالنيات
 وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله
 ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينجسها فهجرته الى ما هاجر
 اليه) رواه البخارى وغيره واذا كان لا ثواب له لم تحصل المنفعة المقصودة
 للستاجر لانه استأجره لاجل الثواب فلا تصح الاجارة (فان قلت) اذالم تجز
 الاجارة على القراءة المجردة فليكن المدفوع صلة للقارئ اذا كان معينا لاجرة

كما صرح به في وصايا الفتاوى الظهيرية حيث قال ولواوصى بأن يدفع الى انسان كذا من ماله ليقرأ على قبره القرآن فهو باطل لكن هذا اذا لم يعين القارئ اما اذا عينه ينبغي ان يجوز على وجه الصلة دون الاجرة انتهى ﴿ قلت ﴾ قوله ينبغي ان يجوز يفيد انه بحث لانه من منقول المذهب ولا ينبغي عليك عدم ارادة الصلة في عرفنا والاجاز للقارئ ترك القراءة مع ان من يوصى له في زماننا لا يوصى الا في مقابلة قرائته وذكره وتسميته ولو علم بأن القارئ الموصى له لا يفعل ذلك لما اوصى ومن جهل باهل زمانه فهو جاهل وقد مر في المقدمة في حديث القوس الوعيد الشديد على قبول الهدية مع انه لم يذكر شرط ولا معناه هناك فما بالك هنا مع انهم قد يشارطون على ذلك ومع هذا لم يسلم هذا البحث لقائه كما نقله العلامة الرملي في حاشية البحر في ضمن اعتراضه السابق . ونصه اقول المفتى به جواز الاخذ استهسانا على تعليم القرآن لاعلى القراءة المجردة كما صرح به في التاخرانية حيث قال لا معنى لهذه الوصية وصلة القارئ بقراءته لان هذا بمنزلة الاجرة والاجارة في ذلك باطلة وهي بدعة ولم يفعلها احد من الخلفاء وقد ذكرنا مسألة قراءة ﴿ ١ ﴾ القرآن على استهسان انتهى يعني للضرورة ولا ضرورة في الاستتجار على القراءة وفي الزيلعي وكثير من الكتب لو لم يقع لهم باب التليم بالاقرار لذهب القرآن فافتوا بجواز مورأوه حسنا فنبه انتهى كلام الرملي رحمه الله تعالى (فهذا) نص صريح بما قلناه مؤيدا ادعيته . وقد ذكر نظير ذلك شيخ مشايخنا العلامة الشيخ مصطفى الرحقي في حاشيته على شرح التنوير للعلائي رادا بذلك عليه حيث تابع صاحب البحر فقال انما اجازة المتأخرون اما اجازوه للضرورة ولا ضرورة في الاستتجار على التلاوة فلا يجوز (ثم) رأيت نحوه في وصايا الولوالجية ونصها ولو زار قبر صديق او قريب له وقرأ عنده شيئا من القرآن فهو حسن اما الوصية بذلك فلا معنى لها ولا معنى ايضا لصلة القارئ لان ذلك يشبه استتجاره على قراءة القرآن وذلك باطل ولم يفعل ذلك احد من الخلفاء اه ﴿ ثم ﴾ رأيت نحوه ايضا معزوا الى المحيط البرهاني ﴿ ورأيت ﴾ ايضا النقل ببطان هذه الوصية وانها بدعة عن الخلاصة والمحيط السرخسي والبرازية ﴿ وفي ﴾ وصايا خزانة الفتاوى اوصى لقارئ يقرأ القرآن عند قبره بشي لانسان معلوم او مجهول الوصية باطلة ولو زار قبر صديقه فقرأ عنده لا بأس به انتهى . فقوله معلوم او مجهول فيه رد

﴿ ١ ﴾ لعله تعليم القرآن كما يدل عليه ما قبله وما بعده فلترجع نسخة اخرى منه

(ايضا)

ايضا على ما في الظهيرية (وفي) مختصر منقح الفتاوى والوصية بالاسراف
في الكفن باطلا وكذا بدفع شيء لقراءة القرآن الخ . وعزا في القنية البطلان
الى موضعين ثم قال وقيل ان عين احدا يجوز والا فلا فأذا وضعه كما لا يخفى
وفي وصايا الفتاوى الخيرية للعلامة الشيخ خير الدين الرملي (سئل) في رجل اشترى
بناء قرن مقررا على ارض وقف وعلّم بما على الارض لجهة الوقف بطريق الحكم
ثم اوصى في مرض موته اذامات ان يجمع كل يوم فلان وفلان يقرأ سورة يس
وتبارك والاخلاص والموذنين ويصليان على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله
وصحبه ويهديان ثواب ذلك الى روحه وعين لهما كل يوم قطعة مصرية تؤخذ
من اجرة القرن واذامات احدهما يقرر ولده ان كان له اهلية فهل هذه الوصية يصير
القرن وقفا على القارئين ابدًا وهل هذه الوصية صحيحة ام لا (اجاب) هذه
الوصية باطلة ولا يصير القرن وقفا واورثة الموصى التصرف في بناء القرن يجرى
على فرائض الله تعالى قال في وصايا النزائية اوصى لقارئ يقرأ القرآن عند
قبره بشيء فالوصية باطلة وفي التاترخانية في الفصل ٢٩ من الوصايا اذا اوصى بأن
يدفع الى انسان كذا من ماله ليقرا القرآن على قبره فالوصية باطلة لا تجوز وسواء
كان القارئ مينا اولًا لانه بمنزلة الاجرة ولا يجوز اخذ الاجرة على طاعة الله
تعالى وان كانوا استحسنوا جوازها على تعليم القرآن فذلك للضرورة ولا ضرورة
الى النول بجوازها على القراءة على قبور الموتى فافهم والله تعالى اعلم انتهى
ما في الخيرية لمخصا (فانظر) الى هذه النقول كيف صرح ببطلان هذه الوصية
هنا بناء على بطلان الاستحجار على القراءة اذ لا ضرورة فيها بخلاف التعليم لاني
على ان القراءة على القبور مكروهة . ويؤيده عبارات المتون السابقة
المصرحة ببطلان الاستحجار على كل الطاعات الامامية ضرورة على قول المتأخرين
كالتعليم والاذان والامامة وانت خير بان هذه النقول تضمنف تمليل صاحب البحر
للفرع المار . وتقوى تمليل صاحب الاختيار . اذ لا فرق على القول بكرامة
القراءة على القبر بين كون الموصى له مينا ولا كما لا يخفى على ذوى الابصار .
(ومن) اقوى الدلالة على رده ايضا عبارة الولوالجية وخزانة الفتاوى فان
فيهما التصريح ببطلان هذه الوصية مع التصريح بجواز القراءة عند القبر فكيف
يصح جعل بطلان الوصية مبنيا على القول بدم جواز القراءة على القبر كما زعمه
في البحر وانما هو مبنى على بطلان الاستحجار على القراءة الذي لم يستثنه احد
من المتأخرين فثبت ان المسئلة في بطلان الوصية المذكورة ماقاله في الاختيار .

ويظهر ايضا ضعف ما في الجوهره من قوله وقال بعضهم يجوز اى الاستئجار
على القراءة وهو المختار * وفيه نظر من وجه آخر حيث عبر بالاستئجار فان الذى فيه
النزاع جملة صلة مع الاتفاق على منع الاستئجار فهو مخالف لما نقلناه عن هذه
الكتب المؤيدة بما قدمناه عن المتون والشروح التى دونها ارباب الترجيح *
والاختيار والتصحيح (فان قلت) يمكن حل ما نقلته عن هذه الكتب على قول
المقدمين المانعين الاستئجار على التعليم وعلى القراءة المجردة بالاولى (قلت) يرد
هذا قول التارخانية وقد ذكرنا مسئلة قراءة القرآن * على استحسان * فهو صريح
بأنه على قول المتأخرين كالا يخفى على من له اذنى عرفان * على ان تقريرهم على مذهب
المقدمين بعد فتواهم بخلافه يبعد غاية البعد وربما لا يخطر فى الاذهان * وسيأتى
لهذا اول الخاتمة من يدبيان (وفي) كتاب الشركة من المنظومة الوهبانية
وفى شركة القراء ليست صحيحة * وفى عمل الدلائل ما يتصور
وجازت على التعليم فرعا على الذى * تخيره الاشياخ وهو المحرر
(وقال) الناظم فى شرحه اقول وهذان الفرعان مما غفل عنهما اكثر الناس وما زال
جهال القراء والدلائل يتعاطون ذلك ويفعلونه ولا ينكر عليهم احد من العلماء بل لو انكر
عليهم احد ربما انكر عليه مع ما يفعله جهال هؤلاء القراء من التلطيط والتشير الذى
لا يجوز سماعه ولا يحل المواطأة عليه الى آخر ما قل وقد نقل قبله الفرعين
عن القنية ونصها ولا تجوز شركة الدلائل فى علمهم * ثم رسم وقال ولا شركة
القراء فى القراءة بالزمرة فى المجالس والتعازى لانها غير مستحقة عليهم انتهى
وفى القاموس الزمرة بالضم الفوج والجماعة فى تفرقة جمعه زمر انتهى وما ذكره
من التعليل يفيد ان عدم الجواز ليس من جهة الشركة والا لما جازت على التعليم ايضا
بل من جهة عدم صحة الاجارة فلم تكن القراءة مستحقة عليهم فلم تجز الشركة ولا سيما مع
ما فعلونه من المنكرات مما مر * فففيه الفرق بين القراءة والتعليم ايضا زيادة
على ما قدمناه وعلى ما استراه (فان قلت) اهل هذا العصر قد اطبقوا على الايضاء
بذلك والايضاء بالتهليل والختمات وظهر فى هذه السنة الايضاء بدرهم تدفع
لقراءة الصمدية وهى عبارة عن قراءة سورة الاخلاص مائة الف مرة فقطضى
ما نقلته عن هذه المعتمرات بطاآن ذلك كله وعدم النفع به فى ذهبك بل
وفى مذهب غيرك فانك ذكرت ان مذهب الامام اجد كذهب ابى حنيفة واصحابه
وان مذهب الامام مالك والمشهور من مذهب الشافعى عدم وصول العبادات البدنية
المحضة كالصلاة والتلاوة والاذكار بل يقولان بوصول غيرها كالصدقة والحج

وذكرت ايضا ان الناس اليوم لا يدفعون المال الا في مقابلة ذلك العمل وعلى ظن
 وصول ثوابه اليهم لاعلى انه تبرع وصلة لذلك العامل سواء عمل او لم يعمل
 وقد صرح أئمتنا وغيرهم بان القارئ للدنيا لا ثواب له والآخذ والمعطى آثمان
 * وقال الخطيب الشربيني وقد اختار الغزالي فيما اذا شرك في العبادة غيرها من امر
 دنيوى اعتبار الباعث على العمل فان كان القصد الدنيوى هو الاغلب لم يكن فيه
 اجر وان كان القصد الدينى اغلب فله بقدره وان تساوى انسا قاطوا اختار ابن عبد السلام
 انه لا اجر فيه مطلقا انتهى وكلام الغزالي هو الظاهر انتهى ﴿ وهذا ﴾
 اذا شرك فكيف اذا اخلص الامر الدنيوى بمن اتخذ القرآن والذكر دكانه
 يتعیش منها ولولا الدراهم التى تدفع له بمقابلة ذلك لم يتعب نفسه في ذلك ولم يسهر
 له جفنا ولترك ذلك بالكلية واتخذ له حرفة غيره يتعيش منها فاذا لا اجر له سوى
 ماواه * كما نطق بالحديث الصحيح كما قدمناه * واذا كان لا ثواب له في قراءته وذكره
 فأى شئ يهديه الى الروح الذين لم يدفعوا له هذا المال الا في مقابلة ثواب هذه القراءة
 والذكر ولو علموا انه لا ثواب له ولا لهم لم يدفعوا له فلما واحدا واذا لم تحصل
 لهم تلك المنفعة او بطلت الاجارة والوصية فبأى وجد تحصل القرية ويأخذ المدفوع
 اليه ذلك في مذهب من المذاهب ﴿ مع ﴾ ان اهل عصرنا يعدون ذلك
 من اعظم التبر * ويقدمونه على ما قد وجب فكثير منهم لم يخرج عن زكاة ماله
 من دينار ولا درهم * ولم يحج مع القدرة الى بيت الله المحرم * مع ما في ذمته
 من كفارات * واضاح ومنذورات * وما عليه من مظالم العباد والتبعات * وتراه
 يهتم بهذه الوصايا المذكورة * ولا يلقى بالا الى هذه المهمات المزبورة * ولا يوصى
 بدرهم لمحاويج قرابته * ولا للفقراء جيرانه واهل محلته * مع ان الصدقة على غيرهم
 مع وجودهم غير محمودة * بل صرحت صحاح الاحاديث بانها مردودة *
 ولا يوصى بعق رقبة تعتق بها رقبة من النار * او ببناء مسجد او سبيل او عمارة
 طريق او رفع منار * او بأسعار فقير * او فك اسير * او تجهيز غاز او شراء مصحف
 او تخليص غارم * او نحو ذلك مما اجعوا على طلبه ووصول ثوابه الدائم *
 ﴿ قلت ﴾ لا يستحسن ذلك على هذا الزمن * الذى هو زمن الفتن والحزن *
 وظهور الفسوق والخيانة * وقلة الامانة والديانة * فقد صار فيها المعروف منكرا
 والمنكر معروفا * وقل ان ترى احدا الا وقلبه عن قبول الحق مصروفا *
 نسأل الله تعالى فيه الثبات على الدين * والعصمة عن الزيغ حتى يأتينا اليقين *
 فان ما ذكرته قليل في جانب قبائحهم * وفظيخ فضائحهم * ولعل سبب هذه القضية *

وعوم هذه البلية * كون معظم مالنا او كله * مجموما من غير طريق حله * (وفي) هذه
 الوصايا زيادة على ما ذكرته من الشناعات * اعتقاد المنكر من اعظم القربات *
 وكثيرا ما يكون الحامل عليها بعض الورثة والاقارب * مع ما يترتب عليها
 من المثالب * من اخذ اموال اليتامى القاصرين ووقراء الورثة المحتاجين * فان *
 الوصية حيث كانت باطله * ونحوها من زينة الضمة عاطلة * يكون مرجعها
 الى التركة * وحقوق الورثة فيها مشتركة * ومع ما يترتب عليها كثيرا من الجلوس
 في بيوت الايتام * واستعمال اوعيتهم وفرشهم والاسل والشراب الحرام * مع
 قطع النظر عما يكون كثيرا في حالة الذكر * المطلوب في جمع الفكر * مما يسبغونه
 بالسماع والكوش والحربة * ونحو ذلك مما يراعون فيه الاعمال الموسيقية المشتمل
 على التحين والتمطيط والرقص والاضطراب * والاجتماع بحسان المرد والغناء
 المحرم المهيج لشهوات الشباب * فان ذلك قد نص ائمتنا الثقات * على انه من المحرمات *
 * وكتبنا « ١ » * شحونة بذلك * فليراجعها مرید التيقن بما هنالك * فقد اقاموا

الطامة الكبرى على فاعليها * وصرحوا بكفر مستحليها * (ولا كلام) لنا مع
 الصديق من ساداتنا الصوفية المبرئين عن كل خصلة ردية * (فقد) سئل امام
 الطائفتين سيدنا الحنيد « ٢ » ان اقواما يتواجدون وتجايلون * فقال دعوهوم مع الله
 « ١ » * ومن ذكر بعض ذلك الامام جاز الله الزمخشري في الكشف في تفسير قوله
 تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني منه

« ٢ » * وبمثل ما ذكره الامام الجنيد اجاب العلامة النحرير ابن كمال باشا لما استفتى
 عن ذلك حيث قال « شعر »

ما في التواجد ان حققت من حرج * ولا التمايل ان اخلصت من باس
 فقيمت تسمى على رجل وحق لمن * دعاه مولا ان يسي على الراس
 الرخصة فيما ذكر من الاوضاع * عند الذكر والسماع * لامارين الصارفين
 اوقاتهم الى احسن الاعمال * السالكين المسالكين لضبط انفسهم عن قبائح
 الاحوال * فهم لا يستعمون الامن الاله * ولا يشتاقون الاله * ان ذكره
 ناحوا * وان شكروه باحوا * وان وجدوه صاحوا * وان شهدوه استراحوا *
 وان سرحوا في حضرات قربه ساحوا * اذا غلب عليهم الوجد بغلباته * وشربوا
 من موارد ارادته * فمنهم من طرقته طوارق الهية فخر وذاب * ومنهم من برقت له
 بوارق اللطف قهرك وطاب * ومنهم من طلع عليهم الحب * من مطالع القرب *
 فسكرو غاب * هذا ما عنى في الجواب * والله اعلم بالصواب * شعر * « ٣ »

تعالى يفرحون * فانهم قوم قطعت الطريق اكبادهم * ومزق النصب فؤادهم .
 وضاقوا ذرعا فلاحرج عليهم * اذاتنفسوا مداواة لحالهم . ولوذقت مذاقهم
 عذرتهم في صياحهم * وشق ثيابهم . اه وايضا فان سماعهم ينتج المعارف الالهية *
 والحقائق الربانية * ولا يكون الا بوصف الذات العلية . والمواعظ الحكيمية . والمدايح
 النبوية * بخلاف سماع غيرهم فانه يظهر منهم الشهوات الخفية . والاتصال الغير
 المرضية * فاهو الامن الاغراض النفسانية * والتزغات الشيطانية ولا كلام لنا ايضا
 مع من اقتدى بهم . وذاق من مشربهم . ووجد من نفسه الشوق والهيام . في ذات
 الملك العلام * بل كلامنا مع هؤلاء العوام * الفسقة اللثام . الذين اتخذوا مجالس
 الذكر شبكة لصيد الدنيا الدنية . وقضاء لشهواتهم الشيعمة الرديئة * من كلامهم
 واجتماعهم مع المردان * والتلذذ بالفناء . وتزيده على اوصافهم الحسان . وغير ذلك
 مما هو مشاهد . واسنا نقصد منهم تعيين احد * فالله مطلع على احوالهم *
 ويجازيهم على افعالهم . وربما حضروا في بعض الاوقات . ما اجتمع على تحريره من الآلات .
 * وكثيرا ما يداس بعض فسقة القرا . فيسقط من بعض الاجزاء شياً سراً *
 وربما سرقوا الخبز والطعام . زيادة على ما يتناولونه من الحطام الحرام . ثم
 يهبون ماتحصل منهم في تلك الاوقات . الى روح من كان سبباً في اجتماعهم
 على تلك المنكرات * والجزاء من جنس العمل * فانظر ما وقع هذا الخلل . ولا حول
 ولا قوة الا بالله العلي العظيم . وطالما قامت حرمة هذه الوصايا في فكري . وجات
 في صدري وسري . ولم اقدر على اظهارها * واطفاء نارها . فلقد انساغده
 وقصر الساعد . ولأن حب الشيء يعنى ويصم * وربما حل على الطعن والشم
 والدم * فكنت اقدم رجلاً واؤخر اخرى . واسأل الله تعالى التوفيق للوجه
 الاخرى . حتى رزقني الله تعالى فرصة من الزمان * لتحرير هذه الرسالة
 بالدليل القاطع والبرهان . وقرباً من تحريرها . وتتميقها وتجييرها . طالمت مع
 بعض الاخوان كتاب الطريقة المحمدية * والسيرة الاحمدية . للامام الفقيه *
 العابد الورع اليبه . الشيخ محمد البركوي نعمنا الله تعالى به فرأيت في ذكر في آخر
 كتابه ما كلف عن الغمة * وحرك من الهمة . حيث قل مانصه الفصل الثالث

«٣٣» ومن يك وجده وجدنا صحبنا . فلم يخرج الى قول المنى

له من ذاته طرب قديم * وسكر دائم من غير دن

اه جوابه بعبارة السنية * وقد اخذ اكثر ما ذكره من نثر ونظم
 من الفتوحات المكية . كذا في نور العين . في اصلاح جامع الفصولين * منه

في بعض امور مبتدعة باطلة آكب الناس عليها على ظن انها قرب مقصودة
 وهذه كثيرة فلنذكر اعظمها منها وقف الاوقاف سيما النقود لتلاوة القرآن
 اولاً أن يصلى نوافل اولاً أن يسبح اولاً أن يهلل او يصلى على النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم ويعطى ثوابها لروح الواقف او لروح من اراده * ومنها الوصية
 من الميت باتخاذ الطعام والضيافة يوم موته او بعده وباعطاء دراهم معدودة لمن يتلو
 القرآن لروحه او يهلل او يسبح له او بأن يبيت عند قبره رجال اربعين ليلة
 او اكثر او اقل وبأن يبنى على قبره بناء وكل هذه بدع منكرات والوقف والوصية
 باطلاق والمأخوذ منها حرام للأخذ وهو عاص بالتلاوة للقرآن والذكر لاجل حطام
 الدنيا * وقد بينا ذلك في رسائلنا * السيف الصارم * وانقاذ الهالكين * وايضا
 النائمين * وجلاء القلوب * فليك بها وطالها حتى تعلم حقيقة مقالنا انتهى
 بحروفه * وقد كرر هذه المسئلة في مواضع من هذا الكتاب منها ما ذكره في البحث
 الثالث من مباحث الرياء حيث قل ولكن يعطى له دراهم مسماة عينها واقف
 او غيره ليقراً جزءاً من كلام الله تعالى كل يوم او يصلى كذا ركعة او يسبح او يهلل
 او يكبر او يصلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويعطى ثوابه للمعطي او لاحد
 ابويه فيفعل ذلك المسكين تلك العبادات طمعا للمال ليجمله عدة له وقوة للعبادة
 ويظن انه حلال وان ثوابه يصل الى الآسر وانه في طاعة انتهى * فقد صرح
 جزاء الله تعالى خيراً فيما افاده * بعين ما فهمته وزياده * فله تعالى الحمد * حد
 الا بحصيدة الحد * وفي هذا القرب ايضا اطلمت على رسالة من رسائله الاربع التي
 ذكرها وهي المسماة ايضاً النائمين * فقال في اولها ان الاقدام والشروع لعبادة
 بدنية محضة ليست بوسيلة مثل الصلاة والصوم وقراءة القرآن والتهليل والتسبيح
 والتكبير والتصلية بنية اخذ المال واعطاء ثوابها لمن يريد المعطي الذي انما يعطى
 لاجل وصول ثواب تلك العبادة اليه لا يجوز في مذهب من المذاهب الاسلامية
 * ولا في دين من الاديان السماوية * ولا يحصل منها ثواب اصلا سواء كان اخذ المال
 ووصول الثواب تمام مقصوديهما او اعظمه الى ان قال وادلة هذا المطلب
 عقلا ونقلا اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى حتى اني في بعض الازمان
 تأملت قليلا فوجدت في سورة الفاتحة بضعة عشر دليلا فينبته في بعض
 المجالس انتهى * لكن سلك في هذه الرسالة مسلكا يخفى على بعض الناس فلذا احتجت
 الى تصنيف هذه الرسالة وترصيف هذه العجالة مستندا الى الكتب الصحيحة والعبارة
 الصريحة كيلا يبقى لشكر ملام ولا لظاعن كلام * (وفي كتاب التبيان في آداب حملة

القرآن * للامام محي الدين النووي نعمنا الله تعالى به (فصل) ومن اهم ما يؤمر به
 ان يحذر كل الحذر من اتخاذ القرآن معيشة يكتبها بها فقد جاء عن عبد الرحمن
 بن شبل رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اقرأوا القرآن
 ولا تأكلوا به ولا تجفوا عنه ولا تلوا فيه) وعن جابر رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم قال ﴿ اقرأوا القرآن قبل ان ياتي قوم يقيمونه اقامة القدر
 يتعجلونه ولا يتأجلونه ﴾ وروى ابو داود بمناه من رواية سهل بن سعد عنه يتعجلون
 اجره اما مال واما بسمة ونحوهما * ثم قال واما اخذ الاجرة على تعليم القرآن
 فقد اختلف العلماء فيه * ثم ذكر الادلة من الجانبين * ولا يخفى انه كالصرح
 في التفرقة بين القراءة والتعليم فهو ايضا مؤيد لما قدمناه * واسئنا عليه ما دعينا
 * ﴿ ورأيت ﴾ منقولا عن شرح الهداية للعبى معزوا الى الواقعات يمنع
 القارىء للدينا والآخذ والمعطى آثمان انتهى * ورأيت في حاشية المنتهى
 للعلامة الشيخ محمد الخلوئي الحنبلى نقلا عن خاتمة المجتهدين شيخ الاسلام تقي الدين
 مانصه ولا يصح الاستئجار على القراءة واهدائها الى الميت لانه لم ينقل عن احد
 من الأئمة الاذن في ذلك وقد قال العلماء ان القارىء اذا قرأ لأجل المال فلا ثواب
 له فأى شئ يهديه الى الميت وانما يصل الى الميت العمل الصالح والاستئجار
 على مجرد التلاوة ليقل به احد من الأئمة وانما تنازعوا في الاستئجار على التعليم انتهى
 بحروفه ورأيت في كتاب الروح للامام الحافظ ابن قيم الجوزية افضل ما يهدى
 الى الميت العتق والصدقة والاستغفار والدعاء له والحج عنه واما قراءة القرآن
 واهدائها له تطوعا بغير اجرة فهذا يصل اليه كما يصل ثواب الصوم والحج ﴿ فان
 قلت ﴾ فما تقول فيما نقله بعض المتأخرين عن اجارات الحاوى الزاهدى
 ان المستأجر للخطم ليس له ان يأخذ الاجر قل من خمسة واربعين درهما شرعا
 هذا اذا لم يسم شئ من الاجر كما ذكره فى الاصل فى رجل قال للقارىء ائتم
 لى القرآن ولم يسم شئ من الاجر وخطمه ليس له ان يأخذ اقل من خمسة واربعين
 درهما شرعا اما اذا سمى اجرا لزم لكن يأتم المستأجر ان عقده على اقل
 من خمسة واربعين بخالفة النص الا ان يهب الأجر للمستأجر ما فوق المسمى
 الى خمسة واربعين بمد العقد عليه او بشرط ان يكون ثواب ما فوقه لنفسه فلا يأتم
 وعلى هذا لو قال القارىء اقرأ ختما بقدر ما قدرت من الاجر حين امره المستأجر
 بالخطم باقل من خمسة واربعين فقرأ من القرآن ذلك المقدار من الثلث او الربع
 او النصف او نحوها فلا يأتم وهذا مما يجب حفظه لابتلاء العوام والخواص

بذلك انتهى ﴿ قلت ﴾ لا يحتاج الى الجواب بعد ما سمعناك من كلام أئمتنا متونا وشروحا وفتاوى من ان الجائز اخذ الاجرة على التعليم بعد تصريحهم بعدم جوازه على سائر الطاعات وسمعت التصريح بعدم جوازه على خصوص التلاوة في كلام الرملي والتائر خانية والولولجية والمحيط البرهاني وغيرها فهو مخالف لاصل المذهب ولما اتفق به المتأخرون ومخالف للقواعد ايضا فانه حيث لم يسبم اجرة تكون الاجارة فاسدة والواجب فيها اجر المثل ان ثبت ان الاستتجار على ذلك صحيح بشروطه والافلا يجب شئ اصلا واجر المثل لا يكون مقدرًا بمدد مخصوص في كل وقت ومكان واين النص على ذلك مع ما تقدم من احاديث الوعيد الشديد على الآخذ . على ان هذا ان ثبت نقله عن الزاهدي نقول قد صرح ابن وهبان في كتاب الشرب والاشربة ونقله عن العلامة ابن الشحنة وغيره بانه لا عمل ولا ثقات الى كل ما قاله الزاهدي مخالفا للقواعد ما لم يعضده نقل من غيره ﴿ فان قلت ﴾ ما نقلته عن العلامة البركوي من بطلان الوقف ايضا على القراءة ونحوها مشكل فانا نرى عامة المساجد والمدارس القديمة يعمل بانوها شيا من ريع وقفهم لقراءة الاجزاء ونحوها وما سمعنا احدا قال بجرمة ذلك وبطلانه ﴿ قلت ﴾ اشار البركوي الى جوابه في رسالته بأن الجائز ان يقف الرجل على من يشتغل بقراءة القرآن حسبة كمن يقف على الارامل واليتامى والفقراء من الفقهاء والعلمين والمتعلمين والصلحين فهذه الاوقاف جائزة لان ذكر هذه الاشياء تعيين لمصرف غلطة الوقف لا امر فيها بشئ لنفسه فكون صلة تعطى لمن اتصف بتلك الصفات ولا كلام فيها بل الكلام في عكس هذا اعنى من يقف ويأمر بالقراءة واعطاء الثواب ويقرأ هو لاجل المال فلا يتصور فيه معنى الصلة * ولذا قال في المحيط البرهاني ولا معنى لصلة القارئ بقراءة له وفي لفظ التبيين وفي المصرف اشعار بما قلنا انتهى * وهكذا قل سيدى العارف الشيخ عبدالغنى النا باسى في شرحه على الطريقة المحمدية حيث قل في بحث الرياء واما الاوقاف الآن والصدقات الجارية على قراءة الاجزئة القرآنية واجزاء صحيح البخارى ومسلم وعلومات المؤذنين والمدرسين في الجوامع والمدارس ونحوها فهم موقوفة على كل من يفعل هذه العبادات في هذه المواضع المخصوصة لا بشرط ان يكون ثوابها لواقف والمتصدق بذلك بل للواقف والمتصدق ثواب الصدقة بذلك على القائمين بهذه العبادات وثواب اعمالهم على ذلك كله لهم للواقف والمتصدق وانما هذه الوظائف اعانة لهم على طاعة الله تعالى فقط

فليست من هذا القليل الذي اشار اليه المص الا اذا شرط الواقف او المتصدق ان ثواب هذه العبادات يكون له في مقابلة ما عينه من المال فهو امر باطل حينئذ وفعله حرام بهذه النية انتهى (فقد) وافق ما ذكره المصنف قدس الله تعالى اسرارهما مع ان سيدى الاستاذ لم ير شيئاً من رسائله كما ذكره في شرحه (ونقل) العلامة ابن الشحنة عن التعليق * في المسائل الدقيقة * لابن الصائغ ما يأخذه الفقهاء من المدارس ليس باجرة لعدم شروط الاجارة ولا صدقة لان الغنى يأخذها بل اعانة لهم على حبس انفسهم للاشتغال انتهى * اى ليس باجرة ولا صدقة من كل وجه بل من بعض الاوجه * فقد ذكر العلامة الطرسوسى في انفع الوسائل ان ما يأخذه صاحب الوظيفة فيه شوب الاجرة والصلة والصدقة فاعتبرنا شائبة الاجرة في اعتبار زمن المباشرة وما يقابله من المعلوم واعتبرنا شائبة الصلة بالنظر الى المدرس اذا قبض معلومه ومات او عزل في انه لا يسترد منه حصته ما بقى من السنة * واعلمنا شائبة الصدقة في تصحيح اصل الوقف فان الوقف لا يصح على الاغنياء ابتداء لانه لا بد فيه من ابتداء قرينة ولا يكون الا بملاحظة جانب الصدقة * وقال قبله ان المأخوذ في معنى الاجرة والامساك جاز لاغنى الخ (وفي) فتاوى العلامة قاسم بن قطلوبغا اجعت الامة على ان من شروط الواقفين ما هو صحيح معتبر يعمل به ومنها ما ليس كذلك * قال في كتاب الوقف لابي عبدالله الدمشقى عن شيخه شيخ الاسلام قول الفقهاء نصوص الواقف كنص الشارع يعنى في الفهم والدلالة لاني وجوب العمل مع ان التحقيق ان لفظه ولفظ الموصى والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عاداته في خطابه ولفظه التي يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع اولا ولا خلاف ان من وقف على صلاة او صيام او قراءة او جهاد غير شرعى ونحوه لم يصح والله تعالى اعلم انتهى وقد نقل هذه العبارة ايضا صاحب البحر وغيره في كتاب الوقف والله تعالى الموفق ﴿ فان قلت ﴾ قد جوز اعتبار شائبة الاجرة في معلوم المدرس فينا في ماصرحوا به من التعليل لبطلان الوصية للقارى بانها تشبه الاجرة ﴿ قلت ﴾ لا منافاة فان المدرس معلم بخلاف القارى المطلوب منه القراءة المجردة فكون معلوم المدرس فيه شائبة الاجرة على التعليم لا محذور فيه فان الاستتجار على التعليم مما استثناه المتأخرون للضرورة كما قدمناه اما القراءة المجردة فعلى المنع * ولما وصلت في بيض هذه الرسالة الى هذا المحل راجعت كتاب تبيين المحارم فرأيت في ذكره في الاجرة على القراءة نحو ما ذكرته * وقرر بعضا مما قرره * وذكر مما يناسب ما نحن بصدده ما صورته * واعلم ان الذى يأخذه العلماء والفقهاء

والمعلمون والائمة والمؤذنون من غلات الاوقاف انما يأخذونه صلة وصدقة وبرا
وعجزة على الاحسان لاجرة وجمالة فن ظن غير ذلك فقد ظن بهم ظن السوء
ومن شك في شئ مما ذكرنا فلينظر في بصائر الاوقاف المتقدمة وسجلاتهما فان الذي
يكتب فيها هذا ما وقف وحبس وسبل وتصدق وحرر وأبد ثم يؤكدون ذلك
اشد تأكيد فيكون في آخره صدقة جارية محررة محرمة مؤبنة يعطى للامام
من ذلك كذا وللمؤذن كذا وللمدرس كذا وهم جرا ويكتبون بعد ذلك ابتغاء لمرضات
الله تعالى وطلباً للثواب ولا يوجد في بصائر الاوقاف ذكر الاجارة ولا الجمالة انتهى
ولخصنا ولنذكر بعض ما حرره في ذلك الكتاب * وان لم يكن في عمله او استلزم
نوع اسباب * لان مبنى كلامنا على التوضيح * والتأييد بكثرة النقول وزيادة
التصريح * فقال بعد كلام فقد علمت ان تجوز الاجارة للضرورة وما للضرورة
فيه لا تجوز الاجارة اصلاً كالصلاة والصوم وقراءة القرآن والاصل فيها ان
وجوب الاخلاص في كل العبادات شرط في كونه لله تعالى فحرم ارادة الدنيا بعمل
الآخرة فلا تكون العبادة بالاجرة خالصة لله تعالى بل هي ملحقة بالرياء بلاشبهة
والرياء حرام بالادلة القطعية * ثم حرر ان قول المتأخرين بجواز اخذ الاجرة
على الامامة والاذان وتعليم القرآن انما ارادوا به الاخذ على طريق الصلة والقربة
بسبب اتصاف المعطى بعمل من اعمال البر وكذا ارزاق القضاة او يكون مرادهم
بالاجرة ما يؤخذ في مقابلة اتعاب النفس في الامامة والتأذين في حضور موضع معين
وقيامه به وقتامينا فانه ليس بواجب عليه وليس من نفس العبادة وكذا اتعاب نفسه في تلقين
سورة شخصاً معيناً ليس بواجب عليه الا ان لا يوجد غيره فقبول الاجارة فيها
ليس من حيث انها عبادة بل من حيث انها وسيلة لها * فان عمل الآخرة نومان
* الاول ما يكون قربة مقصودة بالذات كالصلاة والصوم والتلاوة والتسبيح
والحج ونحوها فلا يجوز اخذ الاجرة عليه لانه ما شرع الا بوصف العبادة والخلوس
لله تعالى وارادة الدنيا به قلب الموضوع * والثاني ما يكون وسيلة وآلة للنوع
الاول كالتعليم والامامة ونحوهما ولا خلاف انه اذا وجد النية فيه لله تعالى يكون
قربة يثاب عليها والا لا ولكن يبقى كونه وسيلة وآلة للمتقدمون لم يجوزوا اخذ
الاجرة على النوعين لان وضعهما لنفع الآخرة والمتأخرون الحقوا الثاني بعمل
الدنيا في جواز اخذ الاجرة للضرورة من حيث كونها وسيلة * فاذا فهمت ذلك
علمت انه ليس في مذهب الحنفي وغيره جواز اخذ الاجرة على العبادة المقصودة
بالذات وانما هي على الوسائل من حيث كونها وسيلة * والحاصل ان اخذ الاجرة

على العبادات حرام وما يأخذ الفقهاء ونحوهم اصابة لهم او كفاية لهم
عن الاشتغال بالكسب واما اجرة على اتعاب النفس فيمادون العبادات انتهى ملخصه
ثم ذكر مسألة الاستتجار على الحج وقال ان كتب الحنفية مشحونة بعدم الجواز
بكلمة ظاهر الرواية كما هو المفهوم من كلام الكرماني وشرح الكافي وآداب المفتين
والكفاية وخزانة الاكل والتحف والمجمع والمحيط وشرح الطحاوي وغيرها
ثم ذكر كلام الخانية وقم القدير الذي قدمناه عن رسالة الشرنبلالي * ثم ذكر
ما قدمناه عن الجوهرية ونصه واختلفوا في الاستتجار على قراءة القرآن مدة معلومة
قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم يجوز وهو المختار * وعبارة الزاهدي في الفقيه
من بنى مدرسة ومقبرة لنفسه فيها ووقف عليها ضيعة وبين فيها ان ثلاثة ارباعه
للمتفقيه وربعه يصرف الى من يقوم بكس المقبرة ووقف بابها واغلاقه والى من
يقرأ عند القبر وقضى القاضى بسخة وقفه وجعل آخره للفقراء يحل لمن يقرأ عند
قبره اخذ هذا المرسوم ولم يكنسه * وقال بعضهم ان كان القارىء معنا يجوز والا
فلا انتهى * وقال * فهذا يدل على ان الاستتجار على القراءة جائز فالجواب عنه
* قلنا * في الجواب ان ههنا قاعدة مقررة وهى ان المسائل الفقهية ان كان
مأخذها معلوما مشهورا من الكتاب والسنة والاجماع فلا نزاع فيها لاحد والابان
كانت اجتهادية ينظر ان نقلها مجتهد لم يتبعه بلا مطالبة بالدليل والافان نقلها
عن مجتهد واثبت نقله فكذلك والافان كان ينقل من قبل نفسه او من مقلد آخر
او اطلق فان بين دليل شرعي فلا كلام والافان وافق الاصول والكتب المعتمدة
يجوز العمل به وينبغي للعالم ان يطلب الدليل عليه وان خالف ما ذكر فلا يلتفت اليه
فقد صرحوا ان المقلد ان اقتى بالانقل عن المعتمرات فلا ينظر الى فتواه فاذا عرفت
هذه القاعدة * فاعلم ان الحدادي «١» وامثاله مقلدون لا يقدرون على الاستنباط
ولا على اخراج الصحيح من الفاسد بل هم ناقلون ولم ينقلوا هذه المسئلة عن ائمتنا المجتهدين
بل المصرح منهم عدم الجواز مع انه مخالف للاصول (قال) في الاختيار وجمع الفتاوى
واخذ شئ للقرآن لا يجوز لانه كلاجرة فاذا نفي الجواز عن مشابه الاجرة فكيف
عنها (وفي) ان خلاصة اوصى لقارىء القرآن عند قبره بشئ فالوصية باطلة
(وكذا) في التارخانية عن المحيط (وفيها) والصحيح انه لا يجوز وان كان القارىء
معنا وهكذا قال ابو نصر وكان يقول لامعنى لهذه الوصية ولصلة القارىء لقراءته

«١» اقول على ان الحدادي جزم بخلاف ما ذكره حيث قال في كتاب الوصايا ولو
اوصى لرجل بشئ ليقرا على قبره فالوصية باطلة منه

لانه بمنزلة الاجرة وهي باطلة وبدعة (وقال تاج الشريعة في شرح الهداية ان القرآن بالاجرة لا يستحق الثواب لاليت ولا للقارئ) (وقال) العيني في شرح الهداية ويمنع القارئ للدينيا والآخذ والمعطى آثمان (فلم) يكن ما اختاره الحدادي هو المختار لان المعتمدين من اصحابنا ذهبوا الى خلافه (وكتاب) القنية مشهور عند العلماء الثقات بضعف الرواية مع قطع النظر عن كون مؤلفه الزاهدي معتزليا وكلامه مخالف لاصولنا ولوسلم ما قاله الحدادي يحمل على ان غرض الموصى ان موضع القرآن تنزل فيه الرحمة فيحصل من ذلك فائدة لليت ومن حوله فتكون الاجرة بمقابلة ذلك التعب لانه سبب لنزول الرحمة على القبر واستئناس الميت به ولم توجد هذه المعاني اذا قرأ بعيدا عن القبر وقرأ للحى كل يوم في مكان معين خصوصا اذا لم يكن المقرئ حاضرا ولا يقاس على ما يقرأ عند القبر اذلا فائدة للمعطي في اتعاب نفس القارئ بل مراده وصول الثواب اليه ولا ثواب في هذا التعب والقراءة كما ذكرناه عن تاج الشريعة (وبالجملة) المنوع ببيع الثواب ونية القراءة لاجل المال غير صحيحة بل هورياء لتقصده اخذ العوض في الدنيا وقد ذكروا ان من يريد الغزو لله تعالى ويريد الغنيمة لا يكون غزوه خالصا لله تعالى ومن نوى الحجاج ونوى التجارة لا ثواب له ان كانت التجارة غالبة او مساوية (والحاصل) ان ماشاع في زماننا من قراءة الاجزاء بالاجرة لا يجوز لان فيه الامر بالقراءة واعطاء الثواب للأمر والقراءة لاجل المال فاذا لم يكن للقارئ ثواب لعدم النية الصحيحة فاني يصل الثواب الى المستأجر ولولا الاجرة ما قرأ احد لأحد في هذا الزمان بل جعلوا القرآن العظيم مكسبا ووسيلة الى جمع الدنيا ان الله وانا اليه راجعون انتهى (هذا) ملخص ما رأيت في تبين المحارم (وقوله) ولوسلم ما قاله الحدادي الخ لا يخفى انه على سبيل التنزل والافهو غير مسلم لمخالفته لكلام ائمتنا متونا وشروحا وقتاوى كما علمه من هنا وبما قدمناه من ان الاستئجار على العبادات لا يصح وان المتأخرين استثنوا التعليم استحسانا للضرورة ولم يقل احد منهم بصحته على النلاوة المجردة (وايضا) فانه لا يوصى ولا يدفع المال الا بمقابلة الثواب وعلى ظن وصوله اليه كما قدمناه ولا يخطر بباله دفع المال بمقابلة خصوص التعب والحضور كما هو ظاهر في عرف اهل زماننا (وايضا) فهذا الحل غير مسلم لانه قدم ان تجوز التأخرين بالاجرة على الوسائل للضرورة وقدمنا غير مرة انه لا ضرورة في الدين للاستئجار على القراءة المجردة على ان ما يفعل في زماننا من الختمات والتهايل لا يكون بحضرة الميت ولا عند قبره بل يكون كثيرا في بيت الايتام (وقد) يجاب عما في القنية بان ذلك تعيين

للمصرف كما قدمناه عن شرح الطريقة ولا محذور فيه اذ ليس فيه بيع الثواب
 والامر باهدائه لروح الواقف كما يفعل في الوصية في زماننا فهو مثل مالو قال
 يعطى للعلماء اول الفقراء مثلاً وانما المحذور الاعطاء بدلا عن ثواب القراءة
 (والظاهر) ان هذا وجه القول الضعيف بجواز الوصية لمن يقرأ على القبر
 ووجه القول المعتمد المحفوظ فيه للموصى البدلية عن القراءة وثوابها فيشبهه الاجرة
 وبيع الثواب فلذا صححوا بطلانها كما صرح به في التاتارخانية واقاده صاحب
 القنية نفسه فيما نقلناه عنه اوائل المقصد حيث عبر عن الجواز بقيل المفيد للتضعيف
 وقد اغتر بعض محشي الاشباه حيث اقتصر على عبارة القنية هذه المذكورة
 في الوقف ظاناً انه كالوصية ولم يتنبه لما ذكره في الوصايا من ترجيح بطلانها تبعاً
 للجمهور مع وضوح الفرق (وحاصله) ان مقصود الموصى ثواب القراءة بمقابلة
 المال وهو بيع الثواب فلذا بطلت الوصية ومقصود الواقف التصديق بالمال
 على القارئ اعانة له على القراءة ليكون الواقف سبباً في ذلك الخير لايكون ثواب
 القراءة لنفسه بمقابلة ماله فلو قصد ذلك بطل كالوصية كما قدمناه (وبه) ظهر
 وجه صحة الوقف على القارئ وبطلان الوصية له لاجل ثواب قراءته وظهر صحة
 كلام القنية * ثم بعد مدة وقفت على شرح الطريقة للعلامة الشيخ جرب بن عصمة الله
 فرأيت انه اجاب عما في القنية بنحو ما ذكرناه حيث قال انه يخالف للكتب
 المعتبرة ولو سلم فالمراد والله تعالى اعلم ان من يقرأ لله تعالى عند قبري من عند
 نفسه بلا امر احد وتكليفه يدفع اليه شيء معين بطريق الصلوة الا يرى انه
 لم يامر بالقراءة واعطاء الثواب كما هو شائع في زماننا ففرضه ان يسمع القرآن
 ويستأنس به لانه متصور من الميت كما ذكر في الفتاوى ومن لم يحوزه نظر
 الى مشابهة الاجرة فاحتاط ومنع كما نقلناه عن الاختيار اهـ ملخصاً * ثم قال واعلم ان
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمي الدنيا جيفة ملعونة وهل يليق لامته
 ان يستبدلوا كلام الله تعالى بجيفة ملعونة واي استخفاف يزيد على هذا وبأى
 وجه ينظر الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم القيمة انتهى * وذكر
 هذا الشارح في بحث الرياء ان رجلاً من الاكراد ادعى جواز ذلك استدلالاً
 بحديث اللديغ المار ورد عليه بان ذلك اجرة على الرقية المقصود بها التداوى
 دون الثواب ونحن نقول بجواز ذلك فمن ادعى الجواز مطلقاً فعليه البيان
 كيف والادلة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس تدل على مدعانا اما الكتاب
 فقوله تعالى (ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً) واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام

(اقرأوا القرآن ولانأكلوا به) واما الاجماع فان الامة اتفقوا على ان لا ثواب للعمل الابائنية وهى الحالة الباعثة على العمل المعب عنها بالقصد والعزم ولم توجد فيما نحن فيه فلا ثواب فلاجارة * واما لقياس فان القراءة مثل الصلاة والصوم فى كونها عبادة بدنية محضة فكما لا تجوز الاجارة عليهما لا تجوز على القراءة * وقال ايضا الاجارة هنا بيع الثواب وبيع المعلوم باطل ولو سلم وجوده فليس بمال ولو سلم فليس بمقدور التسليم ولو سلم انها ليست ببيع فهى تملك المنفعة بعوض والمنفعة هنا هى الثواب لا القراءة حتى لو علم المستأجر عدم حصول الثواب لم يعطه حبة على مجرد القراءة فاذا لم يسلم الثواب لا يستحق الاجرة * ولا تجوز ان يكون ما يعطيه صلة بلا شرط قراءة والقارىء يقرأ حسب الله تعالى لان المعطى لم يعطه الا ليقرا على مراده حتى يراقبه هل يدوم على القراءة ولان القارىء لو لم يعط له لم يقرأ * ثم قال وبما ذكرنا من الادلة * المنقولة عن الاجلة * ظهر ان ذلك من الامور المحدثة المرذودة * فكيف تكون عبادة وطاعة مقبولة * عند الله تعالى ورسوله وقد قال عليه الصلاة والسلام (من احدث فى امرنا هذا ما ليس منه فهو رد) اى مردود فيكون فاعلمها مستحقا للعقاب * وتاركها محفوظا عن العقاب * فتأمل حتى يظهر لك الخطأ من الصواب * هذا خلاصة ما ذكره رحمه الله تعالى وجزاه خيرا وهو سريع بجميع ما قدمناه * وموافق لما عن كتب المذهب نقلناه (فان قلت) قول البركوى ببطلان الوصية باتخاذ الطعام والضيافة يوم موته او بعده مخالف لما نقل عن ابي جعفر من انها تجوز من الثلث (قلت) فى المسئلة قولان حكاهما فى الخانية والظهيرية وغيرهما ومشى على البطلان فى متن التنوير وذكر فى جامع الفتاوى انه الاصح ووفق بينهما صاحب التنوير فى شرحه بان القول بالبطلان مقيد بان يحضر فيه النايحات ثم على القول بالجواز بشرطه انما يحل الاكل لمن يطول مقامهم عنده ولمن يجيئ من مكان بعيد دون من سواهم ويستوى فيه الاغنياء والفقراء كما فى الخانية (قال) فى الظهيرية وتفسير طول المسافة ان لا يبيتوا فى منازلهم فان فضل من الطعام شئ كثير يضمن الوعى والا فلا انتهى (والمراد) ان لا يمكنهم المبيت فى منازلهم لو ارادوا الرجوع فى ذلك اليوم بعدها (ويؤيد) القول بالبطلان مطلقا ما فى آخر الجناز من قبح التقدير للمحقق الكمال ابن الهمام حيث قال ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من اهل الميت لانه شرع فى السرور لافى السرور وهى بدعة مستحجة روى الامام احمد وابن ماجه عن جرير بن عبدالله قال كنا نعد الاجتماع الى اهل

الميت وصنعمهم الطعام من النياحة ويستحب لجيران الميت والاقرباء الاباعد تهنئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليتهم لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم (اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد جاء مايشغلهم) حسنه الترمذى وصححه الحاكم ولانه بر ومعروف ويلج عليهم فى الاكل لان الحزن يمنهم من ذلك فيضعفون انتهى ﴿ الخاتمة ﴾

لدفعت مايتوهم مبطلا لجميع ما تقدم (ان قلت) انك قد اتيت بالعجاب « وارشدت الى الصواب » ولكن بقيت لناشبة وهى ان ما نقلته عن كتب المذهب يحتمل ان يكون مفرعا على مذهب المتقدمين فليس فيه دلالة على بطلان الاستنجار على التلاوة ونحوها ولا على بطلان الوصية لذلك بل كل منهما صحيح على مذهب المتأخرين (قلت) قد ذكرنا سابقا ما يدفع ذلك الاشكال . على وجه الاجال *

ولكن لا بأس بزيادة البيان لمنصف يقبل الحق ولا ينكر العيان « (فنقول) ارجع الى ما سردناه لك من عبارات المتون التى هى عمدة المذهب فانظر كيف صرحوا فيها ولا بقولهم ولا يصح الاستنجار على الطاعات كاللحج والاذان والامامة والتعليم ونحوها ثم ذكروا مذهب المتأخرين بقولهم والقوى اليوم على جوازه لتعليم القرآن واقتصر عليه جل المتون المحررة كالهداية والكف والمواهب وبعض المتون الحقوا بتعليم القرآن تعليم الفقه والاذان والاقامة وعلل الشراح ذلك بالضرورة وحاجة المسلمين لعدم من يقوم بذلك تبرعا فى زماننا لا تقطاع ما كان لهم فى زمان المتقدمين وصرحوا بأن المتأخرين اختاروا ذلك استحسانا فقد ابقوا ماعدا المستثنى مما ليس فيه ضرورة داخل تحت المنع الذى هو اصل المذهب (فهل) يصح لعامل فضلا عن فاضل ان يقول انا خالف اصل المذهب بالكلية واقول انه يصح الاستنجار على كل طاعة كالتلاوة والتسبيح والتهليل والحج والجهاد والصوم والصلاة والاعتكاف ونحو ذلك بمد اطلاعه على ما استثناء أئمة مذهبه من اشياء محصورة اختلفوا فيما بينهم فى بعضها وقيدوها وعلوها بما لم يوجد فى غيرها بل نصوا على عدم جواز غيرها كما قدمناه من عباراتهم ومنها عبارة الذخيرة البرهانية المتقدمة فى الفصل الثانى حيث صرح فيها اول ما افق به المتأخرون من جوازه على التعليم ممللا بالضرورة واعقبه بالتصريح بعدم جوازه على الاذان والاقامة والحج والنزو وسائر الطاعات (فهل) يحل لمسلم مقلد لابي حنيفة ان يقول برأيه بخلاف ذلك او يعتقد ان الجواز مطلقا على سائر الطاعات هو مذهب المتأخرين (وارجع) الى ما قدمناه عن رسالة الشرنبلالى فى الاستنجار على الحج من انه باطل باتفاق ائمتنا وما نقله من رد المحقق ابن الهمام على ما يوهمه ظاهر

عبارة قاضي خان من جواز الاستئجار على الحج (فهل) يظن احد ابن الهمام انه
 لم يفهم عبارات المتون وغيرها ولم يعرف ان مذهب المتأخرين الجواز مطلقا حتى
 يتجاسر على الاعتراض على قاضي خان اما كان له مندوحة من الاعتراض عليه بحمل
 كلامه على مذهب المتأخرين الذين نقل مذهبهم قاضي خان في كتبه ورضى به
 وابن الهمام هو الهمام ابن الهمام * وناهيك به من امام * وما اظن ان من يزعم فيه عدم
 فهمه لمذهبه انه يفهم بعض كلامه (كيف) وقد صرحوا قاطبة بأن ما يأخذه
 المأمور بالحج انما يأخذه بطريق الكفاية لا العوض عن تعبه * وبنوا عليه انه يجب
 عليه رد الزائد من النفقة * وانه يشترط انفاقه بقدر مال الأمر * وانه يتصرف فيه
 على ملك الأمر حيا كان الأمر او ميتا معينا كان القدر اولا * وان للوارث ان
 يسترد المال من المأمور ما لم يحرم * وغير ذلك من الاحكام التي ذكروها في الحج
 عن الغير (ولو) صح الاستئجار على الحج لانعكست هذه الاحكام وكان ما يأخذه
 المأمور انما يأخذه بطريق العوض لا الكفاية ولم يجب عليه رد الزائد ولم يشترط
 انفاقه بقدره وكان يتصرف فيه على ملكه مطلقا على ملك الأمر ولم يكن للوارث
 استرداده مطلقا لان بدل الاجارة يملك بالقبض (فانظر) ايها المنصف الطالب
 للحق هل سمعت احدا من المتقدمين او المتأخرين صرح بخلاف هذه الاحكام
 وبأن الامر فيها اليوم على عكس ما ذكره حتى يكون شبهة لظنك ان المتأخرين
 لم يقصدوا الحصر فيما استثنوه وانهم جوزوا الاستئجار على سائر الطاعات وان
 لزم منه تحطئة الشراح وغيرهم بالتعليل بالضرورة اذ ليست الضرورة داعية
 الى جوازه على سائر الطاعات فيكون تعليلهم في غير محله (وحيث) لم يصرح احد
 بخلاف ما نقلناه عنهم هل يتجاسر احدنا على مخالفتهم ورد نصوصهم برأيه بل
 لوقال ذلك وخالفهم لرد عليه صغار الطلبة وقالوا له لا نقبل الفقه بالعقل * بل
 لا بد من احضار النقل * فان قل لهم نقلي ان الحج طاعة وقد قل المتأخرون
 بجواز الاستئجار على كل الطاعات لقالوا لما حضر النقل عن احد ممن يعتد به
 من اهل المذهب انه قال على كل الطاعات حتى نستريح ونستأجر من يصوم عنا رمضان
 ويصلي عنا واذا سئلنا يوم القيمة عن ذلك نقول ياربنا عبدك هذا نقل لنا
 عن المجتهدين الذين امرتنا باتباعهم هذه العبارة التي هي نص في جواز الاستئجار
 على الصوم والصلاة كما هي نص على جوازه على الحج بل هي نص على هدم
 التكاليف الشرعية * والخروج عن قواعد الملة المحمدية * (فهل) يقبل ذلك
 العذر من مسلم جاهل * فضلا عن عالم عاقل * (فلم) ان ائمتنا لم يستثنوا

من الطاعات الامانصوا عليه من التعليم والاذان والامامة مما فيه ضرورة داعية وهى
حفظ الدين * واقامة شعائره للموحدين * مع ان من عجز عن الحج مضطر
الى اجماع غيره عنه ولا يكاد يجد احدا متبرعا بالحج عنه لكن لما كانت هذه الضرورة
ليست كالضرورة الى التعليم ونحوه لم يجوزوا الاستتجار عليه على ان ضرورة هذا
العاجز مندفة بأناية غيره منابه في الحج عنه والانفاق عليه في سفره من مال الآمر
فلذا اتفقوا على عدم جواز الاستتجار عليه واتفقوا على الاحكام التى فرعوها
في الحج عن الغير كما قدمناه آنفا (وارجع) الى ما قدمناه اول المقصد عن الكترو شرحه
للزيلي ومثله في سائر كتب المذهب متونا وشروحا وفتاوى من ان النيابة تجرى
في العبادة المالية عند العجز والقدرة كالزكاة والعشر والكفارة ولم تجر في البدنية
بحال كالصلاة والصيام والاعتكاف والتلاوة والاذكار وفي المركب منهما كالحج
تجرى عند العجز الدائم فقط (فهل) سمعت احدا منهم صرح بخلاف ذلك اوقال
ان ذلك مذهب المتقدمين فقط مع ان النيابة اسهل من الاستتجار لكونها بدون
عوض ولذا جازت في الحج دون الاستتجار (وانظر) هل قال احدا من المتقدمين
او المتأخرين بانه يجوز للقاضى والمفتى اخذ الاجرة على القضاء او الافتاء باللسان مع
ان القضاء والافتاء من الطاعات (فهل) تقول انت برأيك بالجواز او تزعم انه مذهب
المتأخرين حتى يعقد القضاء حل ما يأخذونه من الرشوة والمحصول ويقولون انما أخذ
اجرة على القضاء فيكون اثم كفرهم في عنقك حيث كنت سببا لتخليهم ما هو محرّم
باجماع المسلمين (وارجع) ايضا الى ما قدمناه عن حاشية الشيخ خير الدين الرملى
على البحر من قوله في الرد على صاحب البحر اقول المفتى به جواز الاخذ استمسانا
على تعليم القرآن لاعلى القراءة المجردة كما صرح به فى التارخانية الخ (وارجع)
ايضا الى ما قدمناه عن حاشية المنتهى من قول شيخ الاسلام تقي الدين ان الاستتجار
على مجرد التلاوة لم يقل به احدا من الأئمّة وانما تنازعوا في الاستتجار على التعليم (وارجع)
ايضا الى ما قدمناه عن الفتاوى الخيرية ، وما فتى به من بطلان الوصية * فهل افتى
بذلك مجازفة فى الدين * اول عدم فهمه لمراد المتأخرين * بل ما فتى الاعن فقد واف *
وفهم صاف * تبعا لما صرح به مشايخ المذهب من ان الوصية للقراءة على القبر باطلة *
وان جازت القراءة على القبر لانها تشبه الاجرة على القراءة وهى باطلة * فجزاه الله
تعالى وغيره من العلماء العاملين * جزاء وافي يوم الدين * (والحاصل) ان المخالف
فى ذلك * بعد وضوح هذه المسالك * اماما كبر منكر للعيان * ولو اقام عليه الف
برهان * لكونه اتخذ القرآن مكتسبا فيخاف ان انصف * ان يكون يعزيم كسبه

قداقر واعترف * واما جاهل قليل الفهم * عديم العلم * متشبث بحبال اوهام بالية *
 وخيالات عن رائحة الصحة خالية * ومستند الى عبارات خاوية * كيوت عنايب
 واهية * وكل منهما آثم موزور * لكون المكابر في الدين * او الجاهل بين اظهر
 المسلمين * غير معذور * (فان قلت) الآن حصص الحق * وظهر الكذب
 من الصدق * فان ما ذكرته صحيح * وما اثبتته من القول صريح * لا يخفى على من
 عنده نوع علم . اورزق ادنى فهم * ولا ينكره الاغبي احق * هو بالباطم ملحق . ولكننا
 نرى اهل بلدتنا هذه قد اطبقوا على هذه الافعال * واعتقدوها من ارجى الاعمال *
 فليكن هذا معامله المسلمون وتعارفوه * ورأوه حسنا حين ائنفوه * وقد ورد
 في الحديث (ان مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) الا ترى انهم جوزوا
 الاستصناع ودخول اللحم والشرب من السقا ونحو ذلك مما خالف القياس *
 وقد جوزوه لتعامل الناس * فلما تكون مسئلتنا من هذا القبيل * لنستفتى عن القول
 والقبيل * (قلت) اعلم اولاً ان العرف على قسمين خاص وعام وقد اختلفوا في العرف
 الخاص هل هو معتبر اولاً والذي صححوه هو انه غير معتبر واما العرف العام فهو معتبر
 بلاشك ولكنك كما قيل حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء (منها) ان ما ذكرته
 من الاستصناع ونحوه من العرف العام ومسئلتنا من العرف الخاص فان العرف
 العام معامله المسلمون من عهد الصحابة الى زماننا واقره المجتهدون وعلموا به بناء
 على التساريف وان خالف القياس ولم يرد به نص ولا قام عليه دليل فهذا اخذ به
 الفقهاء واثبتوا به الاحكام الشرعية وقد قالوا ان العرف بمنزلة الاجماع عند عدم
 النص ولا يخفى ان المراد به العرف العام بمعنى الذي ذكرنا لامتعارفه بعض الناس
 فضلاً عما رده العلماء وعدوه منكره (مسئلتنا) وقد ذكر المحقق ابن الهمام انما جوزنا
 الاستصناع استحساناً بالتأمل الراجع الى الاجماع العملي من لدن رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم الى يومنا بلا تكبير والتعامل بهذه الصفة مندرج في قوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة الى آخر ما قال فراجع تعلم حقيقة
 ما قلنا (وفي) شرح الاسباب للعلامة اليبري عن السيد الشهيد التعامل في بلد لا يدل
 على الجواز ما لم يكن على الاستمرار من المصدر الاول فيكون ذلك دليلاً على تقرير
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اياهم على ذلك فيكون شرعاً منه والا لا يكون حجة
 الا اذا كان كذلك من الناس كافة في البلدان كلها فيكون اجاباً والاجماع حجة الا ترى
 انهم لو تعاملوا على بيع الخمر والربا ليقى بالحل انتهى ملخصاً * فانظر ايها المنصف
 في التعامل في مسئلتنا وتأمل فيما حقي يظهر لك دخولها تحت اى واحد من هذين

التعاملين اللذين لاثالث لهما (ومن) الاشياء التي غابت عنك ان العرف انما
 يعتبر اذا لم يخالف النص كما قاله ابو حنيفة ومحمد رجهما الله تعالى وعليه القوي
 كما نصوا عليه في باب الربا وغيره (وذكر) الامام فخر الدين الزيلعي في باب الاجارة
 الفاسدة عند قول الكثر وان اجر دارا كل شهر بكذا صح في شهر فقط الا ان يسمى
 الكل مانصه ولا معنى لقول من قال من المشايخ ان العقد صحيح في الشهر الثاني والثالث
 لتعامل الناس لان التعامل اذا كان مخالفا للدليل لا يعتبر انتهى (وقد) اسمعناك
 في المقدمة النصوص على خلاف هذا العرف وسقناك من بعدها نصوص ائمة
 المذهب على بطلانه وورده وبينالك ما استثناء المتأخرون مخالفين فيه النصوص لاجل
 الضرورة التي لولاها لم يستثنوا شيئا منها (فهل) يسوغ لعائل ان يقول ان العرف
 يصلح دليلا لمسئلتنا حتى يقول له الظلمة والفسقة اذن يجوز لنا فعل ما نحن عليه
 معاملة الناس من قديم الزمان من الظلم والمعاصي المألوفة لتعامل الذي جعلته دليلا
 وان خالف النصوص (فان قلت) هذا ابو يوسف قاضي المشرق والمغرب الذي
 تسلم انت وكل احد اجتهاده وعلمه وورعه قد نقلوا عنه في الربا مسألة اعتبر فيها
 العرف مع مخالفته النص وهي انهم قالوا في الاشياء الستة الربوية المنصوص في الحديث
 الصحيح على ان بعضها كيليا وبعضها وزني لوتغير العرف عما كان في زمنه عليه الصلاة
 والسلام وصار يباع ما كان كيليا بالوزن او بالعكس لا يعتبر ذلك ولا يصح بيعها
 الا كما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام عملا بالنص وخالف ابو يوسف وقال
 يعتبر العرف (قلت) نعم قال ذلك ولكن بناء على ان المراد من الحديث
 انما هو ضبط التساوي في الاشياء (*) الستة المنصوصة ولما كان في زمنه
 عليه الصلاة والسلام بعضها مكيل وبعضها موزون جاء تخصيص بعضها بالكيل
 وبعضها بالوزن بناء على ما كان اذ ذلك لان ضبط التساوي في ذلك الزمان كان بذلك
 فلو تغير العرف وصار ما يكال موزونا او بالعكس يعتبر ذلك لحصول المراد من الحديث
 وهو ضبط التساوي في الستة باي معيار كان من المعيارين وهذا في الحقيقة ونفس
 الامر ليس عملا بالعرف المخالف للنص بل هو تأويل للنص كما لا يخفى على ان المفتي
 به خلاف ما قاله فلوباع الحنطة بجنسها متساويا وزنا والذهب بجنسه متساويا
 كيلا لا يجوز عندهما وان تمارفوا ذلك خلافا لابي يوسف اتوهم حصول التفاضل
 لوبيع بالمعيار المنصوص عليه كالوباع مجازفة فانه لا يجوز لتوهم الفضل كافي الهداية

(*) الاشياء الستة هي البر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة فقد نص
 على ان الاربعة الاول كيلية وان الآخريين وزنية منه

وغيرها (فقد) ظهر لك ان ابا يوسف لم يقل بتقديم العرف على النص وانما اول
 النص بما ذكرنا وعمل بالنص (او او) سلم انه قدمه على النص في خصوص هذه
 المسئلة فلانسلم انه قائل به مطلقا (فقد) ذكر في فتح القدير ان النص اقوى من العرف
 لان العرف جازان يكون على باطل كتعارف اهل زماننا في اخراج الشموع والسراج
 الى المقابر ليالى العيد والنص بعد ثبوته لا يحتمل ان يكون على باطل انتهى (وحاشا)
 سيدنا ابا يوسف ان يقول بذلك مطلقا بل لا يظن في مسلم القول بذلك لما يلزم عليه
 من ابطال الشريعة * وهدم اركانها المنيعة * (فقد) تعامل الناس من قديم الزمان
 اليوع الفاسدة كبيع المظروف وطرح ابطال للظرف وبيع النقدين نسيئة
 ومتفاضلا وغير ذلك من العقود الفاسدة والباطلة التي لاتعمد والفوا النية وكثيرا
 من انواع التسوق والفوا بيع العينة والصدق عن امواتهم في المساجد وغيرها في مواسم
 صيام النصارى ونقش الجدار القبلى من المسجد ورفع الصوت بالذكر مع الجنائز والفوا
 ايقاد التناديل والشموع الكثيرة في المساجد الى رمضان (وقد) نقل الامامة الباقرى
 في شرح الملتقى فتاوى العلماء من المذاهب الاربعة بجرمة ذلك مع ان الناس
 ربما يعدونه من شعائر الدين والفوا قراءة المراءد في المزارات يتقربون بها الى
 الله تعالى ويذرونها لشفاء مرضاهم وقدم غيبهم ويهدون ثوابها للنبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم مع انها ليست سوى الفناء واللمب (وقد) ذكر سيدى العارف عبدالغنى النابلسى
 تفسيرى المؤذنين بذلك وعدم الاعتماد على اقوالهم بدخول الاوقات لهذه المنكرات
 ولواردنا الاكثر مما كتب عليه الناس واعتقدوه قريبا لخرجنا عن المقصود (وبالجملة)
 فغالب الشريعة قد تغير ولم يبق منها سوى الاثر (فهل) يقول مسلم ان الحرام
 يصير حلالا بالتعامل بل لو اعتقد ذلك يخشى على دينه والياد بالله تعالى (ولو)
 كان اتفاق البعض بل الاكثر على ما خالف الشرع الشريف معتبرا لما ذمهم الله تعالى
 ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فقد اثبت الله تعالى على القليل وذم الكثير بقوله
 تعالى (وقليل من عبادى الشكور) وقوله تعالى (وما آمن معه الا قليل وما اكثر
 الناس ولو حرصت بمؤمنين ولكن اكثر الناس لا يعلمون) وقال صلى الله تعالى عليه
 وسلى (ان الاسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء قيل ومن هم يارسول الله
 قال الذين يصلحون اذا فسد الناس) الى غير ذلك من الآيات والاحاديث ويكفيك
 ذم الله تعالى الذين قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آناهم مقتدون (فان
 قلت) اليس حنيفة عصرى كانوا يفتنون بصحة هذه الوسايا والاستنجار اقتراهم
 كانوا يفتنون بدون مستند (قلت) نعم انهم كانوا يفتنون بذلك ولكنك لو طلبت

منهم المستند على ذلك وقتشوا مشرق الارض ومغربها لا يكادون يستندون
الابالعرف وما في وقف القنية وبما شذبه صاحب الجوهره (اما) العرف
فقد علت حاله (واما) ما في القنية فقد بينا المراد منه قيل الخاتمة وان صاحب
القنية نفسه مشى في موضع آخر على بطلان الوصية و اشار الى تضعيف القول بالجواز
الذي ذكره في الظهيرية فهو مرجوح لمخالفته لما صرحوا بتصحيحه مع اللين بأنه يشبه
الاستئجار على قراءة القرآن وذلك باطل وبدعة كما قدمناه عن الولوالجية والتاريخانية
وغيرهما (وقد) قال العلامة قاسم ان الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل
وخرق للاجماع وحينئذ فلا يصح ان يعتبر العرف بناء على هذا القول الضعيف لان
اعتبار العرف انما يجوز اذا لم يخالف نصا او قولا صحيحا (نعم) قديما يكون اقوالا
بالتراجع وقد يختلفون في التصحيح فحينئذ يعتبر العرف واحوال الناس وما هو الارفق
وما ظهر عليه التعامل وما قوى وجهه كما ذكره في اول الدر المختار وخلاف ذلك
لا يجوز (وقال) العلامة قاسم في فتاواه وليس للقاضي المقلد ان يحكم بالضعيف
لانه ليس من اهل الترجيح ولو حكم لا ينفذ لانه قضاء بغير الحق لان الحق هو
الصحيح وما وقع من ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين
في موضعه انتهى (ولا سيما) وسلاطين الدولة العثمانية ايدهم الله تعالى لا يولون
القضاة والمفتين الا بشرط الحكم والفتيا بالصحيح في المذهب فاذا حكم بخلافه
لا ينفذ حكمه كما صرحوا به ايضا (هذا) في حق غيره واما في حق نفسه فقد صرحوا
بانه ليس للانسان العمل بالضعيف في حق نفسه كما ذكره العلامة الشرنبلالي
في بعض رسائله لكن قيده غيره بغير من له رأى كما نقله العلامة البيهقي في اول شرحه
على الاشباه فيجوز لمن له رأى ترجيح به عنده ذلك القول بدليل صحيح معتبر لا بمجرد
التشهي او تتبع الرخص او الطمع في الدنيا ان يعمل به لنفسه ولا يفتى به غيره لانه
عش وخيانة في الدين لان السائل لم يسأل عما رجحه لنفسه وقت الحاجة
بل عما رجحه للأئمة لكل الامة الذي لو حكم به قضاة زماننا نفذ (نعم)
قد يرجحون القول الضعيف لعارض كما في المحتلم الذي احس بالمني
فحبسه حتى قترت شهوته فعند ابي يوسف لا يلزم الغسل وهو ضعيف لكن
جوزوا العمل به للضعيف الذي خشي ريبة لا مطلقا فهذا ونحوه يجوز للشخص
العمل به لنفسه وله ان يفتى به غيره في مثل هذه الحالة فقط * واما ما شذبه
صاحب الجوهره واعتبره صاحب البحر والشيخ علاء الدين من صحة الاستئجار
على القراءة فغير صحيح لمخالفته لكتب المذهب قاطبة كما قدمنا ذلك كله والذي ينبغي

على ظني ان الحدادي صاحب الجوهره اشتبه عليه الاستتجار على القراءة بالاستتجار على التعليم فسبق قلبه وتبعه من تبعه كصاحب البحر والقهستاني ومثلا مسكين ويدل على ذلك قوله وهو المختار فانا لم نر احدا ذكر اصل الصحة فضلا عن كونه هو المختار وانما الذي اختاروه الاستتجار على التعليم وهذا ما يقال في زلة العالم زلة العالم وبعد سماعك نصوص المذهب لا يجوز لك تقليده فان الجواد قد يكبو والصارم قديسو ولو فرضنا انه منقول عن احد من اهل المذهب المعتمدين مع مخالفته للمتون وغيرها لا يعول عليه وكذا ان كان بناء على ماتقدم عن حاوي الزاهدي من انه ليس للقارئ اخذ اقل من خمسة واربعين درهما اذا لم يسم اجرا فانه مخالف لسماة كتب المذهب فهو ان ثبت قول ضعيف لا يجوز العمل به لما سر فان المتقدمين طردوا المنع مطلقا والمتأخرون انما اجازوا ما اجازوه للضرورة كما صرحوا به والضرورة تنقدر بقدرها ولا ضرورة للاستتجار على مجرد التلاوة فلا يجوز كما لا يجوز اكل الميتة في غير حال الضرورة * الا ترى انه لو انتظم بيت المال ووصل المعلمون الى حقوقهم يرجع المتأخرون الى اصل المذهب لعدم العلة التي اقتضت مخالفتهم له وهي الضرورة ويصير بطلان الاستتجار على جميع الطاعات متفقا عليه بين اهل المذهب جميعا فكيف مالا ضرورة فيه اصلا فثبت ان ما في الحاوي لا يعمل به بل العمل على ما في المتون وغيرها ﴿ فقد ﴾ ذكر صاحب البحر في قضاء الفوائت انه اذا اختلف التصحيح والفتوى فالعمل بما وافق المتون اولى انتهى * فكيف بما اطبقت عليه كلمتهم وكان هو المنقول عن اثنتا الثلاثة المجتهدين * ومن بعدهم من المرجحين * ولم ينقل خلافه عن المتأخرين * فهل يعول بعده على ما سبق اليه القلم * اوزلت به التقدم * ونبه على رده الاخيار * من العلماء الكبار * كصاحب الطريقة وصاحب تبيين المحارم وعلامة فلسطين * الشيخ خير الدين * وسيدى عبد الغنى النسا بلسى وغيرهم * والهمة المولى لهذا الحقير على وفق مرامهم * قبل الاطلاع على كلامهم * فله الحمد على ما لهم * وتفضل به وانعم * فكيف يسوغ لحنفي منصف * بقبول الحق متصف * بعد سماعه ما طفحت به كتب مذهبه * من بطلان الاستتجار على قراءة القرآن ونحوه من الطاعات مما ليس فيه ضرورة وبطلان الوصية به * ان يفتر بجوازه للتعامل ويأكل اموال اليتامى والارامل * وفقراء الورثة بهذا الظن الباطل * ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ﴾ فأحذر كالله تعالى وعقابه * وغضبه وعذابه * ان تنكر الحق بعد ظهوره * وتعمد الى اطفاء نوره * ميلا الى الطمع

في الدنيا الدنية * وتحصيل اعراضها الفانية الردية * لئلا تكون كمن قص الله
 تعالى علينا خبره في كتابه العزيز بقوله عز من قائل ﴿ وائل عليهم نبال الذي
 آتينا آياتنا فانسخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الفاسين ولوشثنالرفعنا بها
 ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فثله كمثل الكلب ﴾ الآية واكثر المفسرين
 على انه بلعام بن باعورا وكان ملما من علماء بنى اسرائيل وكان عنده اسم الله
 تعالى الاعظم فاعرؤه بالمال على ان يدعو على موسى عليه السلام قال الى الدنيا
 ولم يعمل بمله واتبع هواه فأضله الله تعالى على علم ونزع من قلبه الايمان وقصته
 شهيرة * في مواضع كثيرة * ولم تقترس الدنيا هذا وحده بل افتتست خلقا كثيرا
 لم تقن عنهم دنياهم من الله شيئا وكانوا من الهالكين فقل الحق ولو عليك ولا تها من احدا
 ولو كان احب الناس اليك * فقد اخذ الله تعالى ميثاقه على اهل العلم ان لا يكتموه فقال
 تعالى ﴿ واذ اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ﴾ وقال
 تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس
 في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وقال عليه لصلاة والسلام
 (من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيمة بلجام من نار) رواه ابو داود والترمذي
 * وقال عليه الصلاة والسلام (ما من رجل يحفظ علما فيكتمه الا اتي يوم القيمة
 ملجوما بلجام من نار) * رواه ابو يعلى والطبراني * وقال عليه الصلاة والسلام
 (من كتم علما ما ينفع الله به في امر الدين ألجمه الله تعالى يوم القيمة بلجام من نار)
 رواه ابن ماجه . وقال عليه الصلاة والسلام (مثل الذي يتعلم العلم ثم لا يحدث
 به كمثل الذي يكثر الكثر ثم لا ينفق منه) * رواه الطبراني * فان كنت من اهل
 العلم والمرقان * وظهرك حقبة ما قلنا الى العيان * فاصدع بما تؤمر واعرض
 عن الجاهلين . وان كنت تخشى الفقر فالله تعالى خير الرازقين * ومن ترك شيئا لله
 عوضه الله تعالى خيرا منه فانه اكرم الاكرمين * وما اقبح الاكتساب بالدين * فاطلب
 بما تعمل وجه الله تعالى ولا تشرك بعبادته احدا . ولا ترج بها اجرة من الناس
 بل ارج الثواب والاجر منه غدا * فقد قال ربنا وهو اصدق القائلين .
 في كتابه المبين . ان الذين يتلون كتاب الله واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم
 سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور ليوفهم اجرهم ويزيدهم من فضله)
 ومعلوم ان تجارة الدنيا بوار . وان الآخرة هي دار القرار * فشان الذين يتلون
 كتاب الله تعالى العمل بما فيه وقد اخبر انهم يرجون تجارة لن تبور * وهي نيل
 الثواب منه والاجور * قال بعض اهل البصيرة كل علم يراد للعمل فلا قيمة

له بدون العمل لقول الله تعالى (قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوربة والانجيل وما نزل اليكم من ربكم) يعنى القرآن فالعالم اذا علم جميع العلوم ولم يعمل بما امره القرآن ولم ينته عما نهى الله تعالى عنه فليس على شيء بنص القرآن فيكون مثله كمثل الحمار يحمل اسفارا * ومثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث فاي حزن اعظم من التمثيل بالكلب والحمار انتهى وفقنا الله تعالى للعمل بملغيه * واطنا على تلاوته وتدبر معانيه * انما اكرم الاكرمين * وارحم الراحين * واستغفر الله العظيم ﴿ التمة ﴾ لبعض فروع ومسائل مهمة * فوائدها جمة * اعلم ان الوصية واجبة اذا كان عليه حق مستحق لله تعالى كالزكاة والكفارات وفدية الصيام والصلاة التي فرط فيها ومباحة لغنى ومكروهة لاهل فسوق والافتسحة ولا تجب للوالدين والاقربين لان آية البقرة منسوخة بآية النساء وركنتها الايجاب والقبول ولو دلالة كأن يموت الموصى له بعدموت الموصى بلا قبول صريح * وتجاوز بالثلث للاخى بلا زيادة الا ان تجيز الورثة بعدموت الموصى لاقبله * وندبت باقل منه عند غنى ورثته او استغناهم بحصتهم من الارث * كاندب تركها بلا احدهما لانهما حينئذ صلة وصدقة * وصحت بالكل عند عدم الوارث واذا اجتمع الوصايا قدم الفرض وان اخره الموصى وان تساوت قدم ما قدمه * قال الزبلى كفارة قتل وظهار وعين مقدمة على الفطرة لوجوبها بالكتاب والفطرة على الاضحية لوجوبها اجماعا * وفي القهستاني عن الظهيرية عن الامام الطواويسى يبدأ بكفارة قتل ثم عين ثم ظهار ثم افطار ثم النذر ثم الفطرة ثم الاضحية وقدم العشر على الخراج * وفي البرجندي مذهب ابى حنيفة رجه الله تعالى آخر ان حج النفل افضل من الصدقة ولو اوصى بان يصلى عليه فلان او يحمل بعد موته الى بلد آخر او يكفن في ثوب كذا او يطين قبره او يضرب على قبره قبة فهي باطلة انتهى الكل من التنوير وشرحه (تنبيه) وبما تقر مع ما مر علم كيفية ترتيب الوصية لمن اراد ان يوصى فيجب عليه تقديم الاهم فالاهم فيقدم حقوق العباد التي لاشاهد بها فان حقوق العبد مقدمة لاحتياجه واستغناء الله تعالى ثم باخراج زكاة ماله او ما تبقى عليه منها * وبالجم الفرض ان لم يكن حج * وبكفارة كل عيى حنث فيها ويجب دفع كل كفارة لمشرة ولا يكتفى دفع كفارات متعددة او كفارة واحدة لاقل * وببقية الكفارات المذكورة ان كان عليه شيء منها مع مراعاة العدد في مصرفها كما علمت وبالذور وفدية الصيام والصلاة ويكتفى دفعها الواحد وبما في ذمته من الاضاحى وصدقات الفطر ونحو ذلك * فهذا كله اذا ترك شيئاً منه

يكون آثما ويموت عاصيا ويستوجب النار * ان لم يعف عنه الغفار * ثم ان لم يكن عليه
 شئ من ذلك او كان وفعله او اوصى به يستحب له ان يوصى بان يخرج عنه نفلا فانه
 افضل من الصدقة كما قدمناه * وبشراء رقبة تعتق عنه * وشاة تضحي عنه * وبفدية
 صلاته وصيامه * وكفارات ايمان ونحوها احتياطا لاحتمال تقصيره في شئ من ذلك
 * وكذا بشئ معين يخرج عنه على نية الزكاة لما قلنا * ويوصى ايضا لفقراء ارحامه
 ثم بعدهم لفقراء جيرانه ثم لاهل حرفته ثم لاهل بلده ثم للفقراء من غيرهم وينبغي
 ان يتفقد ذوى الهيئات والمروءة من الفقراء «١» وذوى العلم والصلاح ومن له حق
 عليه من تربية او تعليم او نحو ذلك ليكون ذلك شكرا له على صنيعه ايضا فهو
 مأموره وان يتفقد بسجدة محلته او غيره لعله يحتاج الى مرمة ونحوها * وان
 يوصى بشئ لعمارة طريق او سبيل او تجهيز غاز او ابن سبيل او فك اسير او غارم
 او نحو ذلك فكل ذلك او معظمه قد انعمت اجاع المسلمين على جزيل ثوابه ولو اوردنا
 ما فيه من الاحاديث والاختبار لخرجنا عن المقصود * وان يوصى اهله بالتقوى
 والصبر وان لا يرفعوا عليه صوتا ولا يصلوا عليه في المسجد ولا يحفروا له قبرا
 لم يسئل ميتة «٢» فانه ما بقى شئ من عظامه لا يجوز نبشه كما ذكره وان لا يكفونه

«١» قال في شرح الهداية المسمى بمراج الدراية ثم اعلم ان الانضل ان يجعل
 وصيته لاقاربه الذين لا يرثون اذا كانوا فقراء ول ابن عبد البر لاختلاف فيه بين
 العلماء لانه تعالى كتب الوصية للوالدين والاقربين فخرج منه الوارثون بقوله
 عليه الصلاة والسلام لا وصية لوراث وبقى سائر الاقارب على الاستحباب وقد قال
 تعالى (و آتى المال على حبه ذوى القربى) الا يتفبدأ بهم ولان الوصية تصدقة
 فتعتبر بالصدقة في الحياة اما الوصى لغيرهم وتركهم صحت وصيته عند الفقهاء واكثر
 اهل العلم وعن طاووس والضحاك تنزع من الغير ترد الى قرابته وعن الحسن وجابر
 ابن زيد يعطى ثلث الثلث للغير ويرد الباقي الى قرابته اه منه

«٢» قال العلامة محمد الشهير بابن امير حاج تليد ابن الهمام في شرحه على المنية
 واما ما فعله الجهلة الاغبياء من الحفارين وغيرهم في المقابر المسبلة العامة وغيرها
 من نبش القبور التي لم تبلى اربابها وادخال اجانب عليهم فهو من المنكر الظاهر
 الذي ينبغي لكل واقف عليه انكاره على متعاطيه بحسب الاستطاعة فان كف
 والا رفع الى اولياء الامور وفقهم الله تعالى ليقابلوه بالتأديب ومن المعلوم ان ليس
 من الضرورة المبيحة لجمع الميتين فصاعدا ابتداء في قبر واحد قصد دفن الرجل
 مع قريبه او ضيق محل الدفن في تلك المقبرة مع وجود غيرها وان كانت تلك المقبرة «٣»

بما خالف السنة * وان لا يستأجروا له على الختمات والتهايل بل يفعلون ذلك له
تبرعا هم او غيرهم فان ذلك ينفعه اما القرآن فشهير واما التهايل ففيها اثر وحكاية
تؤيده ذكرها السنوسى فى آخر شرح السنوسية والاحسن ان يفعلها بنفسه
فى حياته للاتفاق على وصول ثوابه الى على ان ما فعلونه له بعد موته لا يخلو
عن منكرات غالبا * ويحذر عن الوصايا الباطلة التى ذكرناها وغيرها * وينبغى
ان يوصيهم بان لا يضربوا على قبره خيمة فى الثلاثة الايام فان فيه زيادة على الكراهة
ما شاهدناه من تهم كثير من القبور بسبب دق الاوتاد وان ينقص الوصية
عن الثلث ويراعى جانب الورثة كامر * وان يكتب فى صدر وصيته كما نقل
عن الامام رحمه الله تعالى بعد البسملة هذا ما وصى به فلان بن فلان وهو يشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق والنار
حق الى آخر ما ذكره فى الظهيرية فى موضعين قبيل القسم الثالث فى المحاضر
والسجلات . وان يداوم على ذكر الله تعالى ليكون آخر كلامه لا اله الا الله *
فهذه هى الوصية الشرعية * والخصلة المرضية * التى يحمل عايتها ما وردت به
الاحاديث النبوية * الخالية عن الحظوظ النفسانية * والنزغات الشيطانية * لا ما يفعل
فى زماننا فان اغلبها باطلة رديئة * فاعمل بها وعلما غيرك لتنال الدرجات الرفيعة *
واحرص عليها فان ما سواها كسراب بقية * واشكر مولاك * على ما اولاك فهو
يتولى هداك * وفى التنوير وشرحه الوصية المطلقة كقوله هذا القدر من مالى
او ثلث مالى وصية لا تحل للغنى لانها صدقة وهى على الغنى حرام وان عممت
كقوله يأكل منها الغنى والفقير ولو خصت بالغنى او بقوم اغنياء محصورين
حلت لهم وكذا الحكم فى الوقف كما حرره من لا خسرو انتهى * وتأمله مع ما قدمناه
عن الخانية فى الوصية باتخاذ الطعام من قوله ويستوى فيه الاغنياء والفقراء وعلله
فى جامع الفتاوى بمریان التصارف بانها للغنى والفقير قال والمعروف كما مشروط
وهذه وصية لا تختص بنوع كالعلماء والفقراء بل تم انتهى * لكن قدما عنه
تصحح بطلان هذه الوصية فتدبر * وعلى ما فى التنوير فافعل فى زماننا من الايضاء
ببقى ماء السوس فى المقبرة حالة الدفن لا يحل للذى الشرب منه فتنبه *
وفى نورالعين فى اصلاح جامع الفصولين عن مجمع الفتاوى لوالورثة صغارا فترك

٥٣٠ ما يتبرك بالدفن فيها البعض من بها من الموتى فضلا عن كون هذه الامور وما جرى
مجرها مبيحة للنبيش وادخال البعض على البعض قبل البلا مع ما يحصل فى ضمن
ذلك من هتك حرمة الميت الاول وتفريق اجزائه فالحذر من ذلك انتهى منه

الوصية افضل وكذا لو كانوا بالغين فقراء ولا يستغنون بالثلاثين وان كانوا اغنياء
 اويستغنون بالثلاثين فالوصية اولى * وقد الاستغناء عن ابى حنيفة اذا ترك لكل
 واحد اربعة آلاف درهم دون الوصية وعن الامام الفضلي عشرة آلاف انتهى
 * وقوله فترك الوصية افضل «١» مخالف لما مر الا ان يحمل عليه فتدبر (فرع)
 له خاذم او قريب اسمه محمد وهو معهود فيما بينه وبين اهله وجيرانه بهذا الاسم
 ومتى ذكر به من غير نسبة يعرفونه بعينه فقال اوصيت لمحمد بكذا ولم يذكر
 اسم ابيه وجده وفهموا انه عناء هل يحل له ان يأخذ وللسامع ان يشهد قيل لا
 وقيل نعم قال في القنية وهو الاشبه بالصواب ووافق لغيرها من المسائل وادفع
 للحرج فقد ابتلى الخاصة والعامة يقولون اوصيت للامام كذا وللمؤذن كذا ويريد
 به امام المحلة ومؤذنها ويفهم الناس ذلك انتهى * وفيها عليه فوائت فقهرها
 وقضاها ثم كان يجتهد في المحافظة على المكتوبات والصيام لكنه يخاف انه عسى
 ترك تعديل الاركان وعليه تبعات اخر فانه يقدم التبعات ثم ان كان الورثة
 اغنياء يستحب ان يوصى للصلوات والصيامات وفيها وصى بثلاث ماله الى صلوات
 عمره وعليه دين فاجاز الغريم وصيته لايحوز لان الوصية متأخرة عن الدين
 ولم يسقط الدين باجازه * وفيها اوصى بصلوات عمره وعمره لا يدري فالوصية
 باطلة ثم مر ان كان الثلث لا يفي بالصلوات جاز وان كان اكثر منها لم يجز انتهى
 (قلت) والظاهر ان المراد لا يفي بنبلية الظن لان المفروض ان عمره لا يدري
 وذلك كأن يفي الثلث بنحو عشر سنين وعمره نحو الخمسين والستين ووجه هذا القول
 ظاهر «٢» لما مر وكأنه تخصيص للاول فتأمل * اوصى لرجل بمال وللفقراء

«١» قوله مخالف لما مر اى في اول التتمة فانه قيد ندبها هناك بما اذا كانوا اغنياء
 اويستغنون بالميراث والا فلا افضل تركها وظاهره انه لا فرق بين ما اذا كانت الورثة
 صنارا او كبارا وهنا قال ان تركها افضل اذا كانوا صنارا وظاهره ولو كانوا اغنياء
 فيخالف ما مر الا ان يحمل ما هنا عليه بأن يراد بالصغار الفقراء تأمل منه

«٢» قوله ووجه هذا القول ظاهر بيانه ان رجلا لو اوصى بثلاث ماله وبشيء
 آخر زائد على الثلث وهو مجهول تنفذ الوصية من الثلث فقط ولا تنضر جهالة
 ما زاد عليه لان الزائد اذا علم لا تنفذ الوصية به فكذا اذا جهل ولو اوصى بشيء
 مجهول هو دون الثلث لم تصح اصلا وهنا لما راينا الثلث يفي بنحو عشر سنين
 وعمره نحو الخمسين تقريبا علمنا يقينا انه اوصى بالثلث وبأزيد منه وذلك
 الزائد مجهول فتنفذ من الثلث فقط ويلغو الزائد فلا تنضر جهالة او اما اذا كان «٣»

مال والرجل محتاج الاصح جواز اعطائه من نصيب الفقراء كما في الخانية * وفيها
 ولو قال تصدق بهذه العشرة على عشرة مساكين فتصدق بها على واحد فجاز وكذا
 عكسه * اوصى بأن يتصدق بشئ من ماله على فقراء الحاج او مكة عن ابي يوسف
 يجوز ان يتصدق على غيرهم وقال زفر لاوعن ابراهيم بن يوسف الافضل ان لا يجاوزهم
 * قال في جامع الفتاوى وان صرف الى غيرهم جاز وعليه الفتوى . ولو قال في عشرة
 ايام فتصدق في يوم واحد جاز * وفي الظهيرية وغيرها اوصت الى زوجها
 بان يكفها من مهرها الذي عليه فوصيتها باطلة (قلت) فليتنبه لهذه فهي
 كثيرة الوقوع في زماننا حيث توصى بتجهيزها من مالها وزوجها حتى فلباق
 الورثة الرد لان ذلك على الزوج فهي وصيته في المعنى (فائدة) اعلم انه اذا وصى
 بفدية الصوم يحكم بالجواز قطعاً لانه منصوص عليه وان تطوع بها الوارث
 بلا ايصاء قال محمد درج في الزيادات يحزبه ان شاء الله تعالى وهكذا علقه بالمشيئة
 فيما اذا وصى بفدية الصلاة لانهم الحقوها بالصوم احتياطاً لاحتمال كون النص
 معلولاً بالعجز قالوا وان لم يكن معلولاً فهي برمتها يصلح ما حيا للسيدات
 فكان فيها شبهة كما اذا لم يوص بفدية الصوم فلذا جزم محمد بالاول ولم يحزم
 بالآخرين فعمل انه اذا لم يوص بفدية الصلاة فالشبهة اقوى (واعلم ان المذكور
 فيما رأيت من كتب ائمتنا فروعا واصولاً انه اذا لم يوص بفدية الصوم يجوز ان يتبرع
 عنه وليه وهو من له التصرف في ماله بورثة او وصاية قالوا ولو لم يملك شيئاً يستقرض
 الولي شيئاً فيدفعه للفقير ثم يستوهبه منه ثم يدفعه لآخر وهكذا حتى يتم *
 والتبادر من التقييد بالولي انه لا يصح من مال الاجنبى * ونظيره ما قالوا اذا وصى
 بحجة الفرض فتبرع الوارث بالحج لا يجوز وان لم يوص فتبرع الوارث اما بالحج
 بنفسه او بالاجاج عنه رجلاً فقد قال ابو حنيفة يحزبه ان شاء الله تعالى الحديث
 الخثعمية فانه شبهه بدين العباد وفيه لوقضى الوارث من غير وصية يحزبه فكذا
 هذا * وفي المبسوط سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه العلم فانه
 امر بينه وبين ربه تعالى فلهذا قيد الجواب بالاستثناء انتهى ذكره في البحر *

٥٣٣ الثالث يفي باكثر من نحو الحسين نعم انه قد اوصى بأقل من الثلث وذلك الاقل
 لم تعلمه كم هو هل هو خسون او اقل او اكثر فلذا بطلت الوصية والظاهر ان هذا
 القول تخصيص للقول الاول الذي اطلق البطلان فلا يتنافيان والله تعالى
 اعلم انتهى منه

وظاهره انه من غير الوارث لا يجزى وان وصل الى الميت ثوابه ثم هذا يعكر
 على ما قدمناه عن الشر نبالي والفتح من وقوعه عن الفاعل فيتأمل (فان قلت)
 تشبيهه بالدين في الحديث يفيد ان الوارث ليس بقيد لان الدين لو قضاه
 اجزى جاز (قلت) المزداد والله تعالى اعلم التشبيه في اصل الجواز لان كل
 وجه والا فالدين يجب اداؤه من كل المال وان لم يوص به والحج
 ليس كذلك عندنا فانه لا يجب الابوصية ولا يخرج الامن الثلث لانه
 عبادة ولا بد فيها من الاختيار بخلاف حقوق العباد فان الواجب فيها
 وصولها الى مستحقها لا غير فلم يكن التشبيه من كل وجه فلم يلزم ما قلته
 نعم وقع في كلام بعض المتأخرين في مسئلتنا الوارث او وكيله ومقتضى
 ظاهر ما قدمناه من كلامهم انه لا يصح لان الوكيل لما استوهب المال من الفقير
 صار ملكا له لا للوارث وصار بالدفع ثانيا للفقير اجنبا دافعا من مال نفسه الا ان
 يوكله بالايجاب والاستيهاب في كل مرة * واما قوله وكتكت باخراج فدية صيام
 او صلاة والدي مثلا فقد يقال يكفي لان مراده تكرير الايجاب « ١ » والاستيهاب
 حتى يتم وقد يقال لا يكفي ما لم يصرح بذلك لان الوارث العاقب لا يندى لزوم
 كون ذلك من ماله حتى يكون ملاحظا انه وكيل عنه في الاستيهاب له ايضا
 بل بعض العوام لا يعرفون كيفية ما يفعله الوكيل اصلا ولا سيما النساء * نعم ان قلنا
 القيد بالولي غير لازم بل المراد منه حصول الاخراج من ماله او من مال غيره
 باذنه لا يلزم شيء من ذلك وقد بلغني عن بعض مشايخ عصرنا انه كان يقول
 بلزومه وانكر عليه بضمهم وكان كل واحد نظر الى شيء مما قدمناه والله تعالى
 اعلم ولكن لا يخفى ان الاحوط ان يباشره الوارث بنفسه او يقول لاخر وكتكتك
 بان تدفع لهؤلاء الفقراء هذا المثل لاسقاط كذا عن فلان وتستوهب لي من كل
 واحد منهم الى ان يتم العمل * ثم اعلم انه لا يجب على الولي فعل الدور وان اوصى
 به الميت لانها وصية بالتبرع واذا كان عليه واجبات فوائت فالواجب عليه
 ان يوصي بما يفي بها ان لم يضق الثلث عنها فان اوصى باقل واسر بالدور وترك بقية

« ١ » قوله والاستيهاب فيه انه لا يصح لانه توكيل بالتكدي اى الشهادة لما صرحوا
 به من ان التوكيل بالاستقراض باطل وكذا كل ما كان تعليكا اذا كان الوكيل
 من جهة الطالب للتملك كالاستعارة لان ذلك صلة وتبرع ابتداء فيقع للوكيل الا
 ان يجعل على الرضالة بان يخرج الكلام مخرج الرسالة بان يضيف الكلام للامر
 فيقول ان فلانا يطلب منك ان تهبه كذا والله تعالى اعلم ابن المؤلف

الثالث للورثة أو تبرع به لغيرهم فقد اثم بترك ماوجب عليه نبيه عليه في تبين المحارم وهذا
الناس عنه غافلون * والظاهر ان في الحج كذلك يجب ان يوصى بما يفي بالاجحاج
من عمله تأمل ﴿ فائدة اخرى ﴾ اوصى الى رجل في نوع كان وصيا في الانواع
كلها فوصى الاب لايقبل التخصيص بخلاف وصى القاضى كما في الخانية وغيرها
﴿ وفي ﴾ حيل التارخانية جعل رجلا وصيه فيما له بالكوفة وآخر فيما له
بالشام وآخر فيما له بالبصرة فنجد ابى حنيفة كلهم اوصياء في الجميع ولا تقبل
الوصاية التخصيص بنوع او مكان او زمان بل تعم وعلى قول ابى يوسف كل
وصى فيما اوصى اليه وقول محمد مضطرب والحيلة ان يقول فيما لى بالكوفة
خاصة دون ماسواها ونظر فيها الامام الحلوانى بان تخصيصه كالحجر الخاص
اذا ورد على الاذن العام فانه لو اذن لعبده في التجارة اذنا عاما ثم حجر عليه في البعض
لايصح وبأنهم تردوا فيما اذا جعله وصيا فيما له على الناس ولم يجعله فيما للناس
عليه واكثرهم على انه لايصح في هذه الحيلة نوع شبهة انتهى ملخصا ﴿ قلت ﴾
ومفاده انه لو اوصى الى رجل بتنفيذ وصية بمبرات وكفارات ونحوها يصير
وصيا عاما على جميع تركته ويكون التصرف فيها له بل وان قال جعلتك وصيا
في ذلك خاصة بناء على ما قاله الحلوانى فتأمل * ثم رأيت المسئلة منصوصة
في الفتاوى الخانية حيث قال مانصه ولو اوصى الى رجل بدين والى آخران يعتق
عبده او ينفذ وصيته فهما وصيان في كل شىء في قول ابى حنيفة وقال كل واحد
وصى على ماسمى له لا يدخل الآخر معه انتهى * وصرح فيها بأن الفتوى
على قول ابى حنيفة والناس عنها غافلون فلتكن على ذكر منك والله تعالى اعلم
وله الحمد على ما اللهم وعلم * وصلى الله على سيدنا محمد النبي المكرم * وعلى آله
وصحبه وسلم * وقد تجز تحرير هذه الوريقات على يد مو شيها * ومنهم
برودها وحواشيها * محمد امين ابن تالدين * عقالله تعالى عنه وعن والديه *

ومن له حق عليه * آمين

في رجب الاصح سنة ١٢٢٩

﴿ هذا تقریظ العلامة السيد احمد الطمحاوى مفق مصر القاهرة ﴾

﴿ وصاحب حاشية الدر المختار الفاخرة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

جدا لمن جعل فؤاد الحاسدين لمهند النصر غمدا * وصير كالوم الخالدين لمنصة
الرد وردا * وصلاة وستلاما على اشرف رسول الذى انزل عليه للمعاندين

(لقد)

لقد جئتم شيئاً اذا * تكاد السموات يتفطرن منه وتشق الارض وتخر الجبال هذا
وعلى آله واصحابه الذين سيجعل لهم الرحمن ودا * مابشر بشير المتقين
وانذر قوما لدا (اما بعد) فقد اطلعت على هذه الرسالة الثمينة * التي هي
لفائس الصواب خزينة * المسماة بشفاء العليل * وبل اللليل * في حكم الوصية
بالختمات والتهاليل * فوجدتها رقيقة الشان * زاهية العرفان * انوارها قرآنية *
وامداداتها ربانية * مطوق البلاغة يشرب من حياضها * وبلابل التحقيق
تصدح في ذرى افنانها * تكفلت بجمع اصح النصوص دون اضعفها * وتصدرت
لحل مشكلات المسائل بلين معطفها

رجال الفقه ان تليت عليهم * مسائلها صحاحات المقام
اقروها وقالوا باتفاق * فان القول ما قالت حذام
فله در براع زركش تلك الرياض السندية * ولله فكر امام حقق تلك المسائل
الاصلية والفرعية * تحقيقا لا يصد عنه الاحسود سد حسده باب الانصاف *
اوجاهل حله الجهل على النزول الى حضيض الاعتساف
اذا ما قال حبر قول حق * وبعض معا صريه صد عنه
فاما ان يكون له حسودا * يساديه على ما كان منه
واما ان يكون به جهولا * وصد الغمر عنه لم يشنه
فكفي الحسود ما افصحته عنه سورة الفاق وكفي الجاهل عنوانه * ولوانقضى
زمانه * والمأمول من ولي التوفيق * ان يسلك بنا اقوم طريق واصلى واسلم
على ذروة الانام * رسول الملك العلام * سيدنا محمد وآله الكرام * الفقير اليه تعالى
احمد الطحطاوى غفرله وقد كان كتب للمؤلف كتابا صورته هي هذه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العلى الاعلا * والصلاة والسلام على سيد اهل
العلا * محمد وآله اهل الولا والاستجلا * ان احسن ما ارتشفته افواه المسامع
من كؤوس الشفاء * واعبق ما تعطرت معاطس الاشمام بطيب نشره ونسيم رياه *
وابدع ما نسجته السن البلغاء من حلل الالفاظ المطرزة بنفيس الجوهر المنضود *
وابرع ما سبكته افكار النبغاء ورصعته بغوالي الدراري من حلل عرائس المعاني
مائسات القدود * سلام يوضع الاكوان بريا شذا عرفه الاريح الشميم *
ويخمش وجنات الورد بنان صباه ويرنح العذبات منه عبيق النسيم * اخص به
من حلل اجياد اباكار العلوم بمقود تقريره * ووشح صدور الطروس بقلائد
تحريره وتحبيره * ان قرر تفجر من بحر رقائقه الروائق ينوع التحقيق معيننا *

أوحى نأدى الناهل من عوارف معارفه لو كشف النطا ما زددت يقينا * من تقلد
لجلاد جدال لشريعة حساما لا تنبو مضاربه * وايد من سرايا مصنفاته الفقهية
بجيوش قديها سنم المعاندو غاربه * اعنى كعبة ذوى المجد والافضل للقاصدين * الاستاذ
سيدي محمد الامين * لازالت احاديث فضائله المرفوعة صروية على افواه الدهور
ولا برحت قلائد مقالاته محلية للبات الزمان ونحور الحور (اما) بعد فقد
ورد الكتاب الكريم * الذى هو ايجى من الدر النظيم * ففكت يدي من ذجاء
مسك ختامه * فشاهدت ما بالزهر يزرى وبالزهر فلعمري ما السحر الا عقد
من جواهر مقالاته ينظم * وما الزهر الا ثمر من ثمره يتسم * تحلى بقراءته
اللسان * وتشفت بسماعه الآذان * وقد اشرفت علينا معه شمس تلك الرسالة
الساطعة * التى هى لاصح نقول المذهب جامعة * فجزى عليها يراع التقريظ بما
هو الواقع وصرح بالتقريع على الالء المكابر المعاند

مذلاح تحرير المسائل قد كسى * حلالا من التحقيق والتدقيق
من ذا يعارضه وقد دانته * دول من التريق والتقيق
وبعد هذا كلام مسؤل عنه غير متعلق بذلك وتاريخ الكتاب سابع ذى الحجة
الحرام سنة ١٢٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم

جدال من جعل التفقه فى الدين من اعظم القربات * فكان لبصائر ذوى الالباب
نورا ولا رواحهم اقوات * وصلاة وسلاما على القلم المترجم عن كل سر مكنون
وحكم مبين * القائل من يرء الله به خيرا يفقهه فى الدين * وعلى آله الاطهار * واصحابه
الاخير * وتابعهم بالكشف عن هذا الدين كل ملة * الوارد فيهم اختلاف امى
رجة * ما فاح نشر الاخلاص وثار * وما عبد الله عبد ابتغاء لوجهه لا طمعا فى درهم
ولا دينار (اما بعد) فانى لما سرحت طرف طرف فكرى الفاتر * فى طرف
ساحة هذا الروض الباسم الزاهر * وجدت نور نوريشير بنان وروءه الى النعمان *
ملتقا باجد نبت واعطر ريحان * فتمحقت انه ما هو الاجتتان * ذواتا افنان * فيهما
عينان نضاختان * وجنا الجنتين دان

فقلت

باذرى الى روض فضل * ان رمت فى الناس تحمدا
واعتم لحكم جلالة * العابد ينى محمد
فاجلت النظر فى محاسن غرره النازلة فى غرفه * واستضأت بدره الذى يحسده

(كل)

كل كوكب على كمال شرفه * فاذا هو العقد الفريد في هذا الشأن * والدر النضيد
 في اخلاص العمل للملك الديان * وشفاء الليل بايضاح البيان * وبل الليل لمبتني
 التبيان * عن مذهب ابي حنيفة نعمان * ثم لما تأملت ما حوته هذه الرسالة *
 الخالية عن الاطناب المؤدى للملافة * شبهتها بقلائد العقيان * بل بعقود الجمان * لم
 لاوهى منقولة عن اولئك القادة الفحول * الذين اقوالهم من اصح النقول *
 وكيف لا والادلة بارزة النصال * في ساحة المجال * فعلى المنصف ترك القيل
 والقال * لان اتباع الحق حسن المآل * على انها من آثار اقلام من اتسم بالفضل
 والعلم * واغتذا من لبنى المجد والحلم * فله دره من همام اشاع وردها * وحلى
 بعقود عباراته وردها، والله يراع حسن وجنة الطرس بتلك الاقوال. واطهر
 بهجة الانس بلائى جواهرها النوال، وبيالها من رسالة دلت على مؤلفها دلالة
 النسيم على الازهار * والشمس على النهار * واعربت انه اعرب في سعة اطلاعه *
 وان شجرة في الفضل اطول من ذراع حاسده وباعه * وانه غاص البحر فغاز بدرره
 الفائقة. وفتح الكنز فظفر بالجوهرة الرائقة * وسلك في الطريقة المحمدية اعظم
 المسالك * فبا لك من الهداية بما هنالك * فجزاه الله احسن الجزاء على مسعاه *
 وانه من خيرى دنياه واخراه * وادام بهجته بين الالام * ومنحنا واياه حسن
 الختام
 كتبه السيد محمد عمر الغزوى

عفى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى رفع مقام اهل الشرع من نصبهم لاجراء
 احكام كتابه * وجعلهم نجوما يهتدى بنورهم الى مقام اليقين مذا فهمهم لذيذ
 خطابه. واثبت لهم التمييز ورفع لهم المقدار * فانشرح بهم صدر الشريعة وصار
 على المنار * والصلاة والسلام على من ارسل رجة للعالمين * وعلى آله واصحابه
 الهادين المهتدين * والاتباع لهم باحسان الى يوم الدين (اما بعد) فقد اطلعت على هذه
 الرسالة الفقهية * العديعة الاشباه والنظائر في مذهب الحنفية * فوجدتها وافقة له، بقول
 والمنقول * قد احتوت على اقوال ائمة المذهب الفحول. فله در مؤلفها ما اغزر
 علمه * وما اذكى فهمه * حيث لم يسبقه اليها سابق * ولم يلحقه بها لاحق *
 لقد انقذ بها من كان في بحر الجهالة * وفي عى الضلالة * واتى فيها بما نبه به
 راقد الهممة * وانا رب توصيها ارجاء الدقائق المدلهممة * فلا بدع اذ هو مرجع
 العاملين * وابن العابدين * فجزاه الله الجزاء الجميل * وابقاه البقاء الطويل *
 ووقفنا واياه * الى ما يحبه ويرضاه * بحمده خير انبياء * صلى الله وسلم عليه

وعلى من والاه * قال ذلك بلسانه * ورقه بنانه * احقر الورى

حسين المبتلى بامانة الفتوى بدمشق

الشام * ذات الشعر البسام

وذلك في شهر رمضان المبارك سنة ١٢٣٠

الحمد لله

رسالة الحق بقمح ميين * جاءت فحنن الله فيما ندين
ولم يكن لفضلها منكرها * الا الذي قد باع دنيا بدين
ونحن سلنا وحاشا بأن * نكون عن سبل الهدى حائدين
وقد كتبنا شاهدين الهدى * يارب فاكتبنا مع الشاهدين
رسالة قنا على الحق مذ * جاء بها محمد بابدين
عجالة العبد الضعيف القاصر عمر الخلوقي

البكرى اليا في الحنفي ذوالفكر

الفاتر قريح القريحة

والخاطر عني عنه

آمين

الحمد لله تعالى

رسالة بالصدق وافت على * نهج جاها الله ممن يشين
الفاظها كالدر في سبكا * لكنها تزي بدر ميين
حوت صحيح القول عن مذهب * يروي عن النعمان حق يقين
نزيل غيم الجهل عن قارئ * وينجلي قلب صداه ميين
الفها شهم همام سمي * محمدا من للفتاوى امين
عجالة الفقير اليه محمد امين الايوبى الانصارى
الحنفي الخلوقي القادري

الحمد لله الذي اظهر الحق على يد من اختاره للهداية * وارشد الى الصدق من
ساعدته العناية * فسبحانه من الله اعطى كل شئ خلقه ثم هدى * وجعل اهل
العلم مصابيح بهم يتدى * والصلاة والسلام على من اوضح للناس سبيل امر
معاشهم * وبين لهم مابه نجاتهم في معادهم * وعلى آله المتبعين لسنته * واصحابه
الحائزين قصب السبق بعجبته * الداعين الى الاتباع * الناهين عن الابتداع *

(وبعد)

﴿ وبعد ﴾ فقد اطلعت على هذه الرسالة * الحاوية لانواع البسالة * فوجدتها
فريدة في هذا الباب * مستجمعة لتحقيقات اولى الالباب * الذين نصبوا انفسهم لنفع
العباد * واسهروا اجفانهم حتى ظفروا بالسداد * ودونوا باستنباطهم هذا الدين *
* وحسنوه بالآيات والاحاديث الواردة عن سيد المرسلين * فمن تمسك باقوالهم
فاز ونجا * ومن اعرض عنها لم يزل صدره ضيقا حرجا * فعنوذ بالله من ضيق
الصدر * ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور * وحين سرحت الطرف
في رياض بلاغتها وورويت بالكرع من رحيق استعاراتها انشدت * ولا بدع فيماوردت *
فوالله ما درى ازهر خيلة * بطر سكرام دريلوح على نحر
فان كان زهرا فهو صنع سخابة * وان كان درا فهو من لجة البحر

فلا در منشيها * ومحلى فصاحتها ومبديها * فلقد اتى بها بما يشق العليل *
ولم يدع للمعاندين عليه من سبيل * على حدائثه سنه * وعدم المساعد له على ما اوراه
من جودة ذهنه * مستندا بذلك الى اقوال ثقات الأئمة * الذين هم هداة هذه
الامة * وماقاله هو الحق الذى اتفق عليه اهل الكمال * وماذا بعد الحق
الا الضلال * فسبحان من خصه بهذه المزية * واقدره على جمع ما تشتمت من المسائل
الفقهية * فن كان ذا بصيرة ولم يقلب عليه الهوى والطمع في حطام الدنيا وتأمل
ما ذكر * وامعن النظر فيما زبر * لم يخف عليه ان الاقتداء بالسلف واجب
الاتباع * وان ما احده غيرهم بالاستحسان والرأى متعين الامتناع * فليس لما قبل
ان يصير اليه * ولان يعول عليه * بل يجب طرحه وان جل قائله * او عظم
في عين الناس فاعله * اذ كل خير فى الاتباع * وكل شر منشؤه الابتداء *
ولاريب ان من انكر ذلك * ولم يعرج على ما هنالك * فقد سجل على نفسه بغاوة لبه *
وسخافة عقله ومرض قلبه * فالله المستعان على من غلبت شهوته على ديانتها *
وفتن فيما ينقدح فى ذهنه ولم يرتدع عن غيه ووقاحتها * (ربنا لاترغ قلوبنا بعد
اذهبتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب) وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم

مصطفى السيوطى الحنبلى

غفر الله له ولوالديه

آمين

الحمد لله الذى زين السماء بالكواكب * وجعل العلماء سر جاستضاء بهم فى النوائب *
والهم من عبادته من شاء لا يقاط النائمين * ونصب من اراد منهم لانقاذ الهالكين *

والصلاة وانسأتم على سيدنا محمد الناطق بالصواب * وعلى آله وصحبه ماناح
 طير وآب (اما بعد) فلما تحففت بالنظر الى هذه الرسالة الاسماة بشفاء العليل
 وبل الغليل * في حكم الوصية بالختامات والتهاليل * على مذهب النعمان * تخيل
 لي من حسننها انها عقد جان * اوروضة بستان * فاولت بها حتى اسهرت
 فيها الاجفان * فرأيتها ذات افنان * محدقة بشقائق النعمان * مسجحة بالورد
 والسوسان * قلله در مؤلفها على ما اجاد فيها وابدع * ولدرر الفوائد اودع *
 فقد التقطت مما نثر قلله من الدرر * وسرحت الطرف في تلك القرر * وكيف
 لا ومستندها الطريقة المحمدية * ومعظم الكتب الفقهية * مؤيدة مع المقول بالمنقول *
 ومع الفروع بالاصول * فجاءت على منوال لم يسبق اليه * ونعظ لم يلحق عليه *
 فاعذتها برب الفلق * من كيد الحاسد وبالعلق

وقلت

يا ابن العابدين وقت شرا * من الحساد في جنح الليالي
 وطوقت الامانة فيك جبرا * فلا تخشى وطأ اوج المعالي
 ثم تأملت هذه الرسالة فرأيتها صغيرة الجرم * لكنها غزيرة العلم * كؤلفها فانه
 مع حداثة السن * هو كبير في الفن * ويستدل بعرف طيبها * على فضل مؤلفها
 وليدبها * ومع ذلك وان خالف فيها صاحب الجوهرة الحدادي * والحاوي
 للزاهدي * لكنه مشى فيها على ما هو المشهور من المذهب * والمعول عليه
 من المطلب * فان كتب المذهب بما نقله فيها طائفة * والبارات في الماثة الواضحة *
 فجزى الله جامعا الخير في دنياه واخراه * ووقفنا واياه * لما يحبه ويرضاه *
 بجاه سيدنا محمد خيرا نبيا واصفيا * ورزقنا الاخلاص في العلم والعمل بجاه سيد
 الانام * ومنحنا واياه والمسلمين حسن الختام

رقه بنانه وقاله بلسانه عمر بن احمد

المجتهد لقبنا الحنفي مذهبا

عني عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل نبأ العلماء مراشحة مصيبة * وصير الحائدين عن دينه
 عرضا فهي لهم مصيبة * والصلاة والسلام على من بشرهم برفق مقام
 العلماء * وعلى آله واصحابه الصادعين بالسنتهم واستتم جمع اللؤماء (اما بعد)
 فاني لما وقفت على هذا التأليف المنيف * الجامع لما تشئت ولم يجتمع في تأليف *

(واعلمت)

واعلمت فيه الافكار * واجلت في حدائقه الانظار * وشمنت ارج لطناقته *
واشتفت بارد شفاقته واستشمت بارقه * واستطرت وادقه * وعرفت
سزهره ووارقه * فرأيت ثمرات الصواب في اكمامه يانعة * وشموس الحق
في آفائه طالعة * فحينئذ انشدت قول القائل * حيث لا غرو فيه لقائل

شعر

لك اللهم ادرى اسمر لحاظها * تكسر فيه الفجاج ذلك السمر
ولم ادر حتى بان لي در ثمرها * بان عقار الدن يسكنها الدر

غيره

وان شم نجدى شذى منه فأثجا * تذكر حيا بالعذيب ومنزلا
قله درجامعه من محقق * وفي كل علم مدقق * فانه قد اجاد * وامعن وافاد *
واتقن فيما هو المقصود والمراد * فن تأمله منصفاً لم يكن له زاد * وعند ذلك تمثلت
بقول من قال * مع بعض تغيير في المقال

مبيناً سنة في الدين قد درست * وموهنا قول من في ذلك قد وهموا
يا فوز قوم نجحوا هذا السبيل ولم * يصفوا لو اش دنت في فهمه الهمم
والفضل يا قومنا للخبير قد طلعت * شموسه فاستضاء السهل والعلم
فجمع القول وهو الحق مجتهدا * في النقل موضع ما يصيبه الفهم
قد فاق حتى على اهل العلى فلنا * يعزله الفضل والتحقيق والكرم
محمد النفس اعنى ابن اعبيدها * يا حسنه علما يز هو به علم
وقد ظهر مما نقله المزمى اليه عن ائمة مذهبه انه هو الحق كيف وقد قرض على هذا
السفر الامام الطحطاوى * الذى هو لكل علم حاوى * وما نقله عن شيخ الاسلام وتلميذه
ابن القيم من ان الاجارة على قراءة القرآن غير صحيحة هو مذهب الامام احمد بن حنبل
وما نقل عن الامامين مالك والشافعي فكذلك على ما نقله النووي والعيني
والعهدة عليهما فان الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً فليس على المصنف
مطعن لطاعن * ولا مقال لمائن * الا ان يكون مكابراً او حاسداً فنعوذ بالله من حسد
يسد باب الانصاف * ويصد عن جيل الاوصاف

شعر

فقل لائناس يحسدون لآمة * متى حسدوا الاذى يضر مفضلاً
هو الفضل طيب والحسود يشيمه * اشاعة نار عرف عود ومنذلا
والله يحفظنا من الخطأ والخطل * ويحمينا من الزيغ والزلل * وصلى الله

على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين * والحمد لله رب العالمين
نمقه خويدم الطلبة غنام بن
محمد العجدي الخنبلي
عنى عنه آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوضح سبيل الرشاد لمن اتخذه سييلا * والزم اهل الاخلاص
كلمة التقوى اذ كانوا احق بها واهلها وما بدلوها بتديلا * فسبحان من اسعفهم في طلب
مرضاته * والدعاء الى جناته * ولم يشتروا بآياته ثمنا قليلا * وصلوته وسلامه على من اقام
به على عباده المحجة * واوضح به المحجة * وقطع به العذرة * ولم يجعل لاحد
اراد الوصول اليه على غير طريقه وصولا * وعلى آله واصحابه الذين بذلوا نفوسهم
في محبته ونصرتهم وصبروا على ذلك صبرا جريلا * وتابعيهم بالكشف عن سنته الثراء كل ملة *
الجالين عن ارجائها كل مدلهمة * من قام بهم الكتاب وبه قاموا فكم احيوا الابلis قتيلا *
فله ما تحملها التحملون لاجله * ابتغاء لمرضاته وفضله * فاعقبهم الصبر على ذلك سرورا
طويلا * (اما بعد) فقد اطلعت على هذه الرسالة * الخالية عن الاطناب والملازمة *
فوجدتها فريدة في بابها * متريئة لخطابها * مغنية لطلابها * صحيحة النسب *
عالية المقدار والحسب * لا تبني من الخطاب الا الاكفاء * ولا تزيغ السرا الا لدوى
الاصفاء * وحين سرحت طرف الطرف القاصر * واعامت فكر الفكر الفاتر *
في تأمل نبت رياضها الزواهر * ورويت بالكرع من غديرها الذاهر * تحققت انها
من غيث السما * وانها من آثار من لم يورث دينارا ولا درهما * فشمت نور تلك
الرياض فزال ما بى من العلة * وارثفت من نوحى التدبير فبليت النلة

وقلت

لما رأينا العابدني لاح لنا * داعي الى الله باصدق اقوال
من ذا يجاريه في علاه وقد * ساعفته جيوش النصر والاقبال
قله درمين اعلمت اليراع في تجبير طروسها * والله فكر امام كشف القناع
عن وجه عروسها * حتى بدا حسن الناظرين عيانا وطأ أهل الفضل رؤسهم له
اذعانا * وخجل اصحاب الفن حياء من بروزها * وفاز اهل الصدق بوصولها
وحوزها * كيف لا وقد بين صحة النسب * وفاض لجة البحر فظفر بما طلب * فاطفاً
الله نار حاسديه * واقام الحججة على معانديه * وخابث آمالهم من الصفقة الراجحة
وباؤوا باوزار الحرفة الفاضحة * ونودى على المائل * بقول القائل

(فنفسك)

ففسك لم ولا تلم المطايا * ومث كذا فليس لك اعتذار
فلازالت احاديث فضائله العالية مرفوعة * ولا برحت فرائد مقالاته الجليلة
مسموعة * فاظنك بما وراه من التحقيق والعرفان * عن مذهب امامه النعمان * وما
نقله عن امام دار الهجرة مالك * وعن ابن عم المصطفى ظاهر المسالك *
على ما نقله الحافظ الشهير * والمحدث الكبير * بدر الدين محمود العيني وعن الحافظ
المتعفف * والزاهد المتكشف * الفاضل التقي * محي الدين النووي * وما نقله
عن شيخ الاسلام ابن تيمية التقي * وتلميذه ابي عبدالله الدمشقي * وهو مذهب امامنا
البحر * والخبير المفضل * ابي عبدالله احمد بن محمد بن حنبل * فنسأل الله
ان يسلك بنا صراطه المستقيم صراط الذين انعم عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين * والحمد لله رب العالمين * وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين * كتبه
من لاشئ وعمله سئ محمد بن عمر
الكاتب البجدي غفر له
الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله القديم الوارث * المميت الباعث * الدائم الذي لا تغيره الحوادث * اجده على جميع الاحوال * واستنفره من الزل في الافعال والاقوال * واستجيره من قادحات الاهوال * واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له محي الامم لابتلاء اعمالها * ومميتها لانقضاء آجالها * ومعيدها كما انشأها اول مرة * ومجازيها على ما اكتسبت ولو مثقال ذرة * حد الحودود * وفرض الفرائض بامر غير مردود * وجعل لمن قصر في شئ منها جابرا * ولو كان على التقصير مثابرا * وندم على ما فرط منه * وتداركه بالقتضاء والفدية عنه * واشهد ان سيدنا محمد اعبده ورسوله * وحببيه وخليئه * ارسله رحمة للعالمين * وشافعا مشفعا يوم الدين * وسيدا الانبياء والمرسلين * جاءنا بالدين الحق الصحيح * والملة الخنيفية السمحة بلسان عربي فصيح * صلى الله تعالى وسلم عليه وعلى آله واصحابه * صلاة تتكفل لصاحبها بجزيل ثوابه * وتلبسه من الرضى افخر اثاره * (اما بعد) فيقول فقير رجة ربه المعين * محمد علاء الدين ابن عابدين * هذه رسالة عملتها ذبلا لرسالة سيدى الوالد * احسن الله تعالى له الفوائد * ورحم روحه * وبرد ضجوعه * المسماة شفاء العليل * وببل العليل * في حكم الوصية بالختومات والتهاليل * اذكر فيها فوائد حسان * تقر بها العينان * قد خلت من ذكرها تلك الرسالة * وقيدتها في هذه العجالة * جل مأخذها من كلامه * على وفق رأيه وجرامه * لم يفر دلسائلها فيما اعلم مؤلف * ولم يسبق في احكامها مصنف * مع انها من اهم المهمات الدينية * والفرائض العينية * جلنى على جمعها مارأيته وسمعته من بعض جهلة الأئمة * من الاخلال بما يتعلق باسقاط ما في الذمة * واستعين بالمولى المفيض للخير والجود * ان يحفظها من شر كل حسود * واساله تعالى الذى يحبه نتعالى * وبنعمته التى علينا فى كل لحظة تتوالى * ان ينفع بها كما نفع باصلها انه على ما يشاء قدير * وبالاجابة جدير * (وسميتها) منة الجليل * ذيل شفاء العليل * وببل العليل * ليان اسقاط ما على الذمة من كثير وقليل * وذلك من آثار من عصر حضرة مولانا السلطان الاعظم * واخا فان الافخم * ناشروا العدل على مفارق الامة * وناصر الشريعة القراء المزيله لكل مدهامة * حضرة مولانا السلطان ابن السلطان السلطان الغازى عبد الحميد خان الثانى * ايد الله تعالى بركات السبع الثانى * وادام سرير سلطنته الى نهاية الدوران * ماتا قبال الملوان * آمين اللهم آمين

﴿ الرسالة التاسعة ﴾

تبيينه النافل والوسنان على احكام هلال رمضان
لخاتمة المحققين المرحوم السيد محمد
عابدين نعمنا الله به آمين

هدا ما وجد على ظهر هذه الرسالة بخط مؤلفها رحمه الله تعالى بيان عدة الكتب التي نقلت عنها في هذه الرسالة سوى الكتب التي راجعتها ولم انقل عنها اكتفاء بغيرها وقد بلغت اكثر من خمسين كتابا من الكتب المعتمدة فن كتب الحنفية متن الكنز وشرحه تبين الزبلي وشرحه البحر الرائق وشرحه النهر الفائق وحاشية البحر للشيخ خير الدين الرملي والهداية وشرحها النهاية وشرحها غاية البيان وشرحها قمع الفدير وشرح الدرر والغرر للشيخ اسمعيل النابسي وحاشيتها للشرنبلالي وحاشيتها للعلامة نوح افندي والاشباه والنظائر وحاشيتها للسيد الحموي ومنع الفقار شرح تزيير الابصار والدر المختار وشرح الوهبانية وحاشية السيد ابي السعود على منامسكين وامداد الفتاح والبدائع شرح التحفة وشرح المجمع وشرح درر البحار وشرح منية المصلي وشرح التحرير لابن امير حاج والذخيرة البرهانية وفتاوى قاضي خان والخلاصة والبزازية والتارخانية والفيض والتجنيس ومختارات النوازل ونهج النجاه وفتاوى الكازروني (ومن كتب الشافعية المنهاج وشرحه لابن حجر وشرحه للرملي وحاشية ابن قاسم على ابن حجر وحاشية الشبرايملى على الرملي وفتاوى الرملي الكبير وحاشية على شرح الروض والانوار وينابيع الاحكام) (ومن كتب الحنابلة الانصاف ومتن المنتهى وشرحه وشرح الغاية) (ومن كتب المالكية شرح المقدمة العزبية ومختصر الشيخ خليل وشرحه للشيخ عبد الباقي) وغير ذلك والله تعالى اعلم

الرسالة التاسعة

الحمد لله الذي جعل العلم نورا يتهدى به عند اختلاف الآراء . ووضح سبله لسالكيه
 المتقين وان اضطربت فيه الأهواء . وقبض له في كل زمان رجالا هم على الحق ادلاء *
 صالحوا بسنان اقلامهم وصارم لسانهم لنصرتهم بلا ارعواء * وجعل منهم أئمة أربعة
 هم ادعة حصنه المتين المنيع * واركان بنائه المشيد البديع * الذي علا على كل بناء
 وجعل اتقاquem الحجة القاطعة * والمحجة الواسعة * التي من خرج عنها ضل *
 ومن زاغ عنها زل * وان كان ابن ماء السماء والصلاة والسلام على سيدنا محمد اشرف
 المرسلين وخاتم الانبياء * وعلى آله واصحابه الاتقياء النجباء * صلاة وسلاما داعين
 ماطلع نجم في الغبراء * وسطع نجم في الزرقاء (اما بعد) فيقول افقر العباد الى لطف
 مولاه الخفي محمد ابن عابدين الخفي (هذه) رسالة سميتها تنبيه الغافل والوسنان *
 على احكام هلال رمضان * جعلتها بستبب واقعة وقعت سنة اربعين ومائتين والف
 من هجرة نبينا المكرم . صلى الله تعالى عليه وسلم * في اثبات رمضان المعظم * وهي
 ان جماعة حضروا ليلة الاثنين التالية لتسع وعشرين من شعبان المحترم * فشهدوا
 الذي نائب مولانا قاضي القضاة في دمشق الشام . بانهم رأوا هلال رمضان هذا العام .
 من مكان عال وكان في السماء اعتلال من سحب وقتام * وذلك بعد ادعاء رجل
 على اخبر بما لم يعلم * مؤجل الى دخول رمضان المرقوم * وانكار المدعى عليه
 حلول الاجل * فتحكم الحاكم بموجب شهادتهم بعد ان زكاهم جماعة وتفحص عن ذلك
 وسئل * حكما مشرعيا مستوفيا شرائطه بلا خلل * فكتب الحاكم مراسلة يستفتي
 فيها مفتي الانام * في دمشق الشام * على المادة * فافتى المفتي بجهة هذا الحكم المبني
 على هذه الشهادة * وبثبوت هلال رمضان لذلك . وبفرضية الصوم في ذلك
 اليوم حيث الامر كذلك . فامر نائب مولانا السلطان الاعظم بضرب المدافع
 للاعلام * بدخول رمضان فصام الناس عدة ايام فاراد بعض الشافعية * نقض
 هذه القضية * فزعم اولائه اخبره بعض الناس ان جماعة رأوا الهلال صبيحة يوم
 الاثنين الذي ثبت انه اول رمضان فادعى ان هذا الاثبات لم يصح على مذهبه
 ولا على مذهب ابي حنيفة النعمان لان ذلك عند علماء النجوم ممتنع عقلا * اذ لا يمكن
 ان يرى الهلال عشية ثم يرى صباحا اصلا . فحيث خالفت الشهادة والحكم العقل
 يكونان باطلين * باتفاق المذهبين . وزعم ايضا ان الحكم من اصله غير صحيح *

وانه خطأ صريح . لان مولانا السلطان نصره الله تعالى ولى ذلك الحاكم سنة كاملة
آخرها غرة رمضان المذكور * وانه بدخول رمضان قد انعزل عن القضاء فلم
يصح حكمه المسطور * ولم يدر هذا الزاعم ان الشهر انما ثبت بعد حكم الحاكم *
وزعم بعضهم انه راجع عبارة البحر من كتب الحنفية فوجدها دالة على خطأ الحاكم
في هذه القضية * وان الحنفية لم يفهموا مذهبهم في هذه المسئلة الجليلة * فحيث
كان ذلك مخالفا للمذهبيين * يكون اول رمضان يوم الثلاثاء لا يوم الاثنين ويكون
يوم الاربعاء يوم الثلاثاء من رمضان بلا اشكال * فيجب صومه اذا لم ير في ليلته
هلال شوال * ثم تعاقبوا وتحالفوا على ذلك المقال * واشاعوا ذلك الامر بين العوام
والجهال * ثم بعد ذلك استفاض الخبر عن كثير من بلاد الاسلام * انهم صاموا
يوم الاثنين كما صام اهل الشام فاعرضوا عن ذلك ولم يلتفتوا اليه * واصبروا
على ما تعاهدوا وتحالفوا عليه * وقالوا ان هذه البلاد لا تفيد * لا اعتبار اختلاف
المطالع عند الشافعي وصموا على صوم يوم الاربعاء الذي هو يوم العيد * ولما كانت
ليلة اول نصف الشهر على ما اثبتته عامة المسلمين * تركوا قنوت الوتر المسنون
في مذهبهم بيقين * ثم لما عبد الناس صاموا وتركوا صلاة العيد * في ذلك اليوم
السعيد . ثم صلوا العيد في اليوم الثاني * واشاعوا ذلك بين القاضى والدانى *
ووقع الناس في الجدال * وكثرا القيل والقال * وصارت مذاهب الائمة المجتهدين
* ضحكة بين الجاهلين * حتى ارتد بسبب ذلك كثير منهم كما بلغنا عنهم * ثم
لما تبين لاولئك الزاعمين * انهم اخطأوا على مذهبهم بيقين * صار بعضهم يقول
انما فعلنا ذلك خروجا من خلاف ابي حنيفة النعمان * وان الحنفية لم يفهموا
مذهبهم في هذا الشأن . ولعمري ان هذا زور وبهتان * وتلبس في الاحكام الشرعية *
ونصرة للنفس بالرأى ولا روية كيف والمسئلة اجاعية * ولم يختلف فيها اثنان *
ولم يوجد للعلماء فيها قولان فلما رأى ذلك بعض مشايخي الكرام * حفظه الله
السلام * اخذته الغيرة الدينية * فامرني بتحرير هذه القضية * فعند ذلك شرعت
في بيان القول الصحيحة * والعبارة الصحيحة * الدالة على ان الخطأ انصرح
هو الذي ارتكبوه . وان الحق الصحيح هو الذي اعرضوا عنه واجتنبوه . وما كان
منشأ خطاهم من حيث زعمهم عدم صحة هذه الشهادة واعتبار رؤية القمر نهارا
واعتماد قول النجمين وعدم اعتبار اختلاف المطالع لزم بيان خطاهم في هذه
الاربعة على المذاهب الاربعة فنذكر ذلك في ضمن اربعة فصول * احدها
في بيان ما ثبت به هلال رمضان * ثانيها في بيان حكم رؤية القمر نهارا * ثالثها في بيان

حكم قول علماء النجوم والحساب «رابها في بيان حكم اختلاف المطالع ﴿ الفصل الاول ﴾ في بيان ما يثبت به هلال رمضان (قال) علماؤنا الحنفية في كتبهم ويثبت رمضان برؤية هلاله وبأكل عدة شعبان ثلاثين (ثم) اذا كان في السماء علة من نجوم غيم او غبار قبل لهلال رمضان خبير واحد عدل في ظاهر الرواية او مستور على قول صحيح لا ظاهر فسق اتفاقا سواء جاء ذلك الخبر من مصر او من خارجها في ظاهر الرواية ولو كانت شهادته على شهادة مثله او كان قنا او اثني او محدودا في قذف تاب في ظاهر الرواية لانه خبر ديني فاشبهه رواية الاخبار ولهذا لا يشترط لفظ الشهادة ولا الدعوى ولا الحكم ولا مجلس القضاء (وشرط) لهلال الفطر مع علة في السماء شروط الشهادة لانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فاشترط له ما اشترط لها من الصدق والعدالة والحرية وعدم الحد في قذف وان تاب ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه الا اذا كانوا في بلدة لاحاكم فيها فانهم يصومون يقولون ثقة ويفطرون بقول هديلين للضرورة (وهلال) الاضحى وغيره كالفطر واذا لم يكن في السماء علة اشترط لهلال رمضان والفطر جمع عظيم يقع العلم الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم لان المطلع متحد في ذلك المحل والموانع متفتية والابصار سليمة والهمم في طلب الهلال مستقيمة فالتفرد بالرؤية من بين الجم الغفيز مع ذلك ظاهر في غلط الراى كالوتفرد ناقل زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السمع واقع كما في التفاوت في حدة البصر والزيادة المقبولة ما علم فيه تمدد المجلس او جهل فيه الحال من التعدد والاتحاد وهذا ظاهر الرواية (ولم) يقدر فيها الجمع العظيم بشئ فروى عن ابي يوسف انه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن ايوب خمسمائة يبلغ قليل وعن محمد تقويضه الى رأى الامام (قال) في البحر والحق ماروى عن محمد وابي يوسف ايضا ان العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب انتهى (وذكر) الشرى بلالى وغيره تبعا للواهب ان الاصح رواية تقويضه الى رأى الامام وروى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة انه تقبل فيه شهادة رجلين اورجل وامرأتين وان لم يكن في السماء علة (قال في البحر) ولم ار من رجح هذه الرواية وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلوا عن ترائى الاهلة فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة ان اهل مصر افترقوا فرقتين ففهم من سام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند قاضي القضاة الحنفى ولم يكن بالسماء علة فلم يقبلهم فصاموا اى الشهود وتبعهم جمع

كثيرواصر الناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض مشايخ الشافعية صلي
العيد بجماعة دون غالب اهل البلدة وانكر عليه ذلك لمخالفة الامام انتهى (اقول)
ووجه ما فعله بعض الشافعية المحكي عنه في هذه القضية ان هلال رمضان ثبت
عندهم بشهادة واحد وان لم يكن في السماء علة كاسياتى اما في الحادثة الواقعة في زماننا
فان الشهادة مقبولة فيها اتفاقا لوجود العلة فلا تجوز المخالفة فيها لا بعد (ثم)
نقل في البحر نقولا تدل على ان ظاهر الرواية هو اشتراط المدد لالجمع العظيم قال
والمدد يصدق على اثنين فكان مرجحا لرواية الحسن التي اخترناها انتهى (ثم)
نقل ان هذا اذا كان الذي شهد بذلك في المصر اما اذا جاء من مكان آخر خارج
المصر فانه تقبل شهادته اى الواحد اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرؤية
في الصحارى ما لا يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر
في موضع مرتفع وهلال الفطر اذا كانت السماء مصحبة كهلال رمضان انتهى
(اقول) وهذا التفصيل قول الطحاوي ذل في الذخيرة وهكذا ذكر في كتاب
الاستحسان وذكر القدوري انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي
انها تقبل وفي الاقضية صحح رواية الطحاوي واعتمدها انتهى وكذا اعتمدها الامام
ظهير الدين والمرغيناني وصاحب الفتاوى الصغرى كما في امداد الفتاح عن معراج
الدرية (اقول) وهذا وان كان خلاف ظاهر الرواية فينبغي ترجيحه في زماننا
تبعا لهؤلاء الاثمة الكبار الذين هم من اهل الترجيح والاختيار وجزم به الامام السغناقي
في شرحه على الهداية المسمى بالنهاية وقال قبله وفي المبسوط وانما يرد الامام
شهادته اى الواحد اذا كانت السماء مصحبة وهو من اهل المصر فاما اذا كانت متغيمه
اوجاء من خارج المصر او سكان في موضع مرتفع فانه يقبل عندنا انتهى
ولا يخفى ان المبسوط من كتب ظاهر الرواية وقوله يقبل عندنا يفيد عدم
الخلاف فيه في المذهب فيكون اطلاق ما في اكثر الكتب في حمل التصيد
وح فلا منافاة بين رواية الطحاوي وظاهر الرواية ﴿ وقد ﴾ قال في شرح
المنية انه اذا صرح بعض الاثمة بقيد لم يرد عن غيره منهم التصريح بخلافه
يجب ان يعتبر انتهى * كيف وقد صرح به كثير منهم كما رأيت فيجب ان يقيد به
ما اطلقه غيرهم اعتمادا على فهم الفقيه ﴿ قال ﴾ الامام الحافظ العلامة محمد
ابن طولون الحنفي في بعض رسائله ان اطلاقات الفقهاء في الغالب مقيدة بقيود
يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للفن وانما يسكتون اعتمادا على صحة
فهم الطالب انتهى فهذا اذا سكتوا عنه فكيف اذا صرح به كثير منهم (اقول)

ينبغي ترجيح ما اختاره صاحب البحر من الاكتفاء بشاهدين ولو من المصر وقد
اقره عليه اخوه الشيخ عمر في النهر وكذا تليذه التمر تاشي في المنع وابن حمزة
القيبي في نهج النجاة والشيخ علاء الدين في الدر المختار والشيخ اسماعيل النابلسي
في الاحكام شرح درر الحكام وقال انه حسن (وما) عللوا به لاشتراط
الجمع العظيم وهو ان الهمم في طلب الهلال مستقيمة فيدل على غلط من انفرد عنهم
برؤيته من واحد او اثنين او اكثر غير ظاهر في زماننا ايضا كما حكاها صاحب
البحر عن زمانه من ان الناس فيه تكاسلوا عن ترائي الاهلة بل زماننا اولي بذلك
فانه لا يتطلب فيه الهلال الا اقل القليل ومن رآه منهم وشهد به فقد صار هدفا
لسهام السنة السفهاء لتسبيه في منعمهم عن شهواتهم * كما وقع في زماننا سنة خمس
وعشرين ومائتين والف ان رجلا شهد برؤية الهلال في دمشق فحصل له
من الناس غاية الايذاء حتى صار هزأة وضحكة وصار يشار اليه بالاصابع في الاسواق
حتى بلغني عنه انه اقسم ليعصبن عينيه اذا دخل رمضان الآتي مع انه قد
استفاض الخبر في ذلك العام عن اكثر البلدان انهم صاموا كصومنا وشهد جماعة
لدى قاضي دمشق على حكم قاضي بيروت باثبات الهلال كاثباتنا * واما ما يتوهم
من احتمال كذب الشهود فيندفع بان الاصل عدمه وبان الشرع بنى الامر على الظاهر
والا فذلك الاحتمال موجود في كل شهادة الا في شهادة المصوم والشرع اکتفى
بالعدالة الظاهرة وفوض الباطن الى العالم بالسراثر * ثم اعلم * انه اذا تم
عدد رمضان ثلاثين بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماء محمية لا يحل الفطر
اتفاقا لظهور غلط الشاهد ويمزر * واختلف الترجيح في حل الفطر اذا كان ثبوت
رمضان بشهادة عدلين وتم العدد ولم ير هلال شوال مع الصحو فقبل يحل الفطر
وقيل لا والقوي على الاول كما في الفيض * ووفق المحقق ابن المصمم بانه لا يبعد انه
قبل شهادتهما في الصحو اى في اول رمضان لا يحل الفطر وان في غيم يحل * ولا
خلاف في حل الفطر اذا تم العدد وكان بالسماء علة ليلة الفطر وان ثبت رمضان
بشهادة الفرد كما حرره في امداد الفتاح * قال * في غاية البيان لان الفطر
ما ثبت بقول الواحد ابتداء بل بناء وتبعاً فكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا بيانه ان قول الواحد لما قبل في هلال رمضان قبل ايضا في هلال الفطر
بناء على ذلك وان كان لا يقبل قوله في الفطر ابتداء * وسئل * محمد رحمه
الله تعالى عن ثبوت الفطر بقول الواحد فقال ثبت بحكم القاضي لا بقول الواحد
يعنى لما حكم بهلال رمضان بقول الواحد يثبت الفطر بناء على ذلك بعد تمام

الثلاثين * قال شمس الأئمة في شرح الكافي وهو نظير شهادة القابلة على النسب
 فانها تكون مقبولة ثم يفضى ذلك الى استحقاق الميراث مع ان استحقاق الميراث
 لا يثبت بقول القابلة ابتداء انتهى ﴿ وفي ﴾ حاشية السيد محمد ابى السعود
 على شرح من لا مسكين واذا ثبتت الرضائية بقول الواحد يتبعها في الثبوت ما يتعلق
 بها كالطلاق المعلق والعق والايامن ﴿ بفتح الهمزة ﴾ وحلول الاجال وغيرها
 ضمنا وان كان شئ من ذلك لا يثبت بخبر الواحد قصدا انتهى ﴿ تنبيه ﴾
 سرحت عبارات المتون بان هلال الاضحى كالفطر اى فلا بد من نصاب
 الشهادة مع العلة والجمع العظيم مع الضحو وهو ظاهر المذهب وهو الاصح
 كما في الهداية وشروحا ﴿ وفي ﴾ رواية النوادر انه كهلال رمضان اى
 فيثبت بقول الواحد ان كان في السماء علة وصحها في التحفة فاختلف التصحيح
 (قال) في البحر لكن تأيد الاول بانه المذهب (ثم) ذكر في البحر عن شرح
 الاسبيجاني على مختصر الطحاوى ان بقية الالهة التسعة كهلال الفطر حيث قال
 واما في هلال الفطر والاضحى وغيرهما من الالهة فانه لا تقبل فيه الاشهادة رجلين
 اورجل وامرأتين عدول احرار غير محمد ودين كافي سائر الاحكام انتهى
 (قال) العلامة الخبير الرملى في حاشية البحر الظاهر انه في الالهة التسعة لافرق
 بين ان يكون في السماء علة ام لا في قبول الرجلين لفقد العلة الموجبة لاشتراط
 الجمع الكثير وهى توجه الكل طالين ويؤيده قوله كافي سائر الاحكام
 فلو شهد اثنان بهلال شعبان ولا علة يثبت بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعى واذا
 ثبت يثبت رمضان باكمال العدة (فان قلت) فيه اثبات الرضائية مع عدم العلة
 بخبر رجلين اورجل وامرأتين (قلت) ثبوته والحالة هذه ضمنى ويفتقر
 في الضمنيات مالا يفتقر في القصديات تأمل انتهى وتام الكلام في هذه المسئلة
 فيما علقناه على البحر ﴿ تنمة ﴾ في الخلاصة والنبازية من كتاب الشهادات
 والوجه في اثبات الرضائية والعيد ان يدعى (بضم الياء المثناة) عند القاضى
 بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقر الخصم بالوكالة وينكر دخول
 رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضى عليه بالمال فيثبت مجئ رمضان
 لان اثبات مجئ رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو اخبر رجل عدل القاضى
 بمجئ رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعنى في يوم النعيم ولا يشترط لفظ الشهادة
 وشرائط القضاء اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت الحكم لانه
 من حقوق العباد انتهى (قلت) وانظر هل يشترط في هذه الصورة الجمع

العظيم في حالة الصوكا في الشهادة عليه ابتداءً أم لا لكون المقصود اثبات الوكالة
 ابتداءً وثبوت الشهر يحصل ضمناً ويفتقر في الضمني ما لا يفتقر في القصدى لم ار
 من صرح بذلك ولا تنس ماسر من ترجيح صاحب البحر الاكتفاء بشاهدين في هلال
 رمضان مطلقاً في غيره بالاولى فتأمل (ولما) كان وجوب الصوم غير متوقف
 على الثبوت اعترض في البحر قول الكنز ويثبت رمضان برؤية هلاله ويعد شعبان
 ثلاثين بان الاولى عبارة الوافي وهي ويصام برؤية الهلال واكمال شعبان قال لان
 الصوم لا يتوقف على الثبوت ولا يلزم من رؤيته ثبوته لان مجرد مجيئه لا يدخل
 تحت الحكم انتهى (واذا) كان صومه يجب برؤيته بلا ثبوت فثابتاً ما ذكره
 في الخلاصة ثبوت معلق عليه كوكالة وعتق وطلاق فانه بمجرد وجوب صومه
 لا يحكم بهذه الاشياء بل لابد من اتمامه واثباته بمجرد الاصح ما لم يتضمن حق عبده ومثله
 ما قاله في شرح الوهبانية من حيلة اثبات صحة صلاة الجمعة في محل فقدت فيه بعض
 شروطها اذا جدد فيه جامع بان يعلق عتقا على صحته فيه فيدعي الرقيق عتقه
 بذلك وصحة الجمعة فيه فيحكم حاكم يرى صحته فيه بعقده وصحتها فيه فيسوغ للمخالف
 ح ان يصلى الجمعة في الموضوع المذكور ويدخل ما لم يأت من الجمع بالجمعية انتهى *
 وذلك لان صحة الجمعة لا تدخل تحت الحكم قصداً وانما دخلت هنا تبعاً لضمها
 اثبات حق العبد وهو العتق * وله نظائر كثيرة من جهتها ما ذكره في حيلة القضاء
 على الغائب ﴿ خاتمة ﴾ حاصل ماسر فيما يتوقف عليه وجوب الصوم عندنا
 رؤية الهلال من عدل او مستور لوفى السماء علة والا لجمع عظيم او انسان
 على ما اختاره في البحر في زماننا او واحد عدل اذا جاء من خارج المصر
 او من مكان عال وسيأتي ثبوته بالخبر المستفيض عن اهل بلدة اخرى في الصحيح
 وان لم يكن شئ من ذلك فيجب باكمال عدة شعبان ﴿ واما عند المالكية ﴾ في شرح
 العلامة الفيشي على المقدمة الفرية اذا رآه يثبت برؤية عدلين او رؤية مستفيضة
 او نقل عدلين عن عدلين او عن استفاضة او نقل استفاضة عن عدلين او استفاضة
 والا اكل عدة شعبان ثلاثين ولا يثبت بمجرد ثبوتها عما بل يلزمه هو واهله
 من الاعتناء له باصره انتهى ﴿ واما عند الشافعية ﴾ في متن المنهاج يجب صوم رمضان
 باكمال شعبان ثلاثين او رؤية الهلال وثبوت رؤيته بعدل وفي قول عدلان وشرط
 الواحد صفة العدول في الاصح لاعبد وامرأة واذا صمنا بعدل ولم نر الهلال بعد
 الثلاثين انظرنا في الاصح وان كانت السماء مهيبة واذا رؤى ببلد لزم حكمه البلد
 القريب دون البعيد في الاصح والبعيد مسافة القصر وقيل باختلاف المطالع

(قلت) هذا اصح والله تعالى اعلم انتهى ﴿ واما عند الحنابلة ﴾ في متن المنتهى يجب برؤية هلاله فان لم يرمع صحو ليلة الثلاثين من شعبان لم يصوموا وان حال دون مطلقه غيم او قتر او غيرهما وجب صومه احتياطوا اذا ثبت رؤيته ببلدة لزم صومه جميع الناس ويقبل فيه وحده خبر مكلف عدل ولو اثنى او بدون لفظ الشهادة ولا يختص بحاكم وتثبت بقية الاحكام تبعا انتهى ملخصا (فقد) ظهر بما نقلناه ان هذا الابطات الذي حكيناه اولا صحيح باتفاق الائمة الاربعة والله تعالى اعلم ﴿ الفصل الثاني ﴾ في بيان حكم رؤية الهلال نهارا (قال) صاحب الهداية الامام برهان الدين المرغيناني في كتابه مختارات النوازل ولا اعتبار برؤية الهلال بالنهار وقال ابو يوسف ان كان قبل الزوال فهو الليلة الماضية وقيل ان غاب بعد الشفق فهو الليلة الجائبة وكذلك اذا بان بعد العصر انتهى (وقل) في كتابه المسمى بالتجنيس وايزيد اذا راوا هلال الفطر بالنهار اتعوا صوم هذا اليوم راوه قبل الزوال او بعده لان الهلال انما يجعل لليلة المستقبلية هو واختار انتهى (وفي) الذ خيرة البرهانية ولا عبرة لرؤية الهلال نهارا قبل الزوال وبعده وهو الليلة المستقبلية بنحوه ورد الاثر عن عمر وقال ابو يوسف اذا كان قبل الزوال فهو الليلة الماضية انتهى (وفي) غير الاذكار شرح درر البحار ويجعل ابو يوسف الهلال المرئي قبل الزوال للماضية حتى لو كان هلال فطر افطروا وصلوا العيد ان امكثهم والافنى التمد وان كان هلال رمضان صاموا لانه غالبا لا يرى قبل الزوال الا ان يكون لليلتين فيحكم بالصوم في اول رمضان او بالفطر في آخره وجعله اي ابو حنيفة ومحمد ومعهما الائمة الثلاثة الليلة المستقبلية لانه ملوومع الشك في انه للماضية او المستقبلية لم يمتد به في ذلك اليوم من الشهر الماضي للتيقن الاصلى انتهى (وفي) المحامى القدسي ولا اعتبار برؤيته قبل الزوال وانما الاعتبار لرؤيته في الليلة الماضية عند ابو حنيفة وقال ابو يوسف ان كان قبل الزوال فهو لليلة الماضية وان كان بعده فللجائبة انتهى (وفي) الفميص ولو راوا الهلال نهارا لا يصام به سواء قبل الزوال او بعده وهو الليلة المستقبلية على المختار انتهى (وفي) فتاوى الامام قاضي خان اذا راوا الهلال نهارا قبل الزوال او بعده لا يصام له ولا يفطر وهو من الليلة المستقبلية وقال ابو يوسف اذا راوه بعد الزوال فكذلك وان راوه قبل الزوال فهو من الليلة الماضية وعن ابى حنيفة في رواية ان كان مجراه امام الشمس والشمس تنلوه فهو لليلة الماضية وان كان مجراه خلف الشمس فهو لليلة المستقبلية وقال الحسن بن زياد ان غاب بعد الشفق فهو الليلة

الماضية وان غاب قبل الشفق فهو الليلة المستقبلة انتهى (ومثله) في شرح الهداية المسمى بمعراج الدراية وفسر الامام بان يكون الى المشرق والخلف بان يكون الى المغرب (وفيه) ايضا عند الكلام على صوم يوم الشك وقالت الشيعة لا يكره صومه مطلقا اى وان كانت السماء مصحبة بل هو واجب الى ان قال وحاصل الاختلاف بيننا وبينهم انهم لا يعتقدون الرؤية بل اجتماع الشمس مع القمر وذلك يكون قبل الرؤية بيوم فعلى هذا يجب الصوم في يوم الشك عندهم وعندنا العبرة للرؤية لما روينا اى من حديث صوموا لرؤيته ولان الرؤية امر ظاهر يقف عليها الخاص والعام دون الاجتماع فانه لا يقف عليه الا فرد خاص مع انه لا يجزى فيه اخطأ انتهى (وفي) البدائع ولوراوا يوم الشك الهلال بعد الزوال اوقبله فهو لليلة المستقبلة في قول ابى حنيفة ومحمد ولا يكون ذلك اليوم من رمضان * وقال ابو يوسف ان كان بعد الزوال فكذلك وان كان قبله فهو لليلة الماضية ويكون اليوم من رمضان * والمسئلة مختلفة بين الصحابة روى عن ابن مسعود وابن عمر وانس مثل قولهما وروى عن عمر رواية اخرى مثل قوله وهو قول عائشة وعلى هذا الخلاف هلال شوال فاذا رأوا يوم الشك وهو يوم الثلاثين من رمضان قبل الزوال اوبعد فهو لليلة المستقبلة عندهما ويكون اليوم من رمضان وعنده ان رأوا قبل الزوال يكون لليلة الماضية ويكون اليوم يوم الفطر * والاصل عندهما انه لا تعتبر رؤية الهلال قبل الزوال ولا بعده وانما العبرة للرؤية بعد غروب الشمس وعنده لا تعتبر لان الهلال لا يرى قبل الزوال عادة الا ان يكون ليلتين وهذا يوجب ان يكون اليوم من رمضان وكونه يوم الفطر في هلال شوال * ولهما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته امر بالصوم والفطر بعد الرؤية) وفيما قاله ابو يوسف عدم وجوب الصوم والفطر على الرؤية وهذا خلاف النص انتهى (وفي) فتح القدير للمحقق ابن الهمام قال بعد كلام الخلاف في رؤيته قبل الزوال من يوم الثلاثين فعند ابو يوسف هو من اليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وفطره ان كان ذلك في آخر رمضان وعند ابى حنيفة ومحمد هو لليلة المستقبلة بلا خلاف * وجه قول ابى يوسف ان الظاهر انه لا يرى قبل الزوال الا وهو ليلتين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك * ولهما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته اوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عشية اخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم بخلاف ما قبل الزوال من الثلاثين واختار قولهما وهو كونه للمستقبلة قبل الزوال اوبعد الا ان واحدا لوراوا في نهار

الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم و افطر عمدا ينبغي ان لا تجب عليه الكفارة
 وان رآه بعد الزوال ذكره في الخلاصة انتهى ﴿ فهذه ﴾ جملة من نصوص
 كتب الحنفية ومثله في غيرها من كتبهم المشهورة تركنا ذكرها خشية التطويل
 فان انصف القابل للحق يكتفى بالقليل وكلها متفقة على انه لا عبرة لرؤيته
 نهارا وان ما يرى في النهار يكون الليلة المستقبلية خلافا لابي يوسف فلا يثبت بما
 يرى نهارا حكم من صوم ان كان لرمضان او فطر ان كان لشوال وهذا هو
 المختار كما مر عن القمح ومثله في شرح الزيلعي وغيره عملا بالنص المعلق لزوم الصوم
 و الفطر على الرؤية الموهودة وهي ما يكون ليلا وهذا ايضا مذهب الاثمة الثلاثة
 كما سيأتي (ولكن) نذكر عبارة البحر لبين غلط من لم يفهمها ونسب النلط
 الى غيره مع انه لم يفهم مذهب ﴿ ونصها ﴾ لورؤى في التاسع والعشرين بعد الزوال
 كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين
 فنسب ابي حنيفة ومحمد هو للمستقبلية وعند ابي يوسف هو للماضية والمختار قولهما
 لكن لو افطروا لا كفارة عليهم لانهم افطروا بتسأويل ذكره قاضي خان انتهى
 ﴿ زعم ﴾ بعض الناس ان قوله وعند ابي يوسف هو للماضية معناه ان ذلك اليوم
 من شعبان فيجب فطره وان كونه للمستقبلية عندهما معناه ان اليوم الثاني من رمضان
 في الصورة الواقعة في هذه السنة اذا ثبت رؤيته نهار الاثنين قبل الزوال يكون يوم الاثنين
 من شعبان اتفاقا ويكون اول رمضان يوم الثلاثاء فلوقع من اثبات رمضان يوم الاثنين
 مخالف للقولين فهو باطل اتفاقا انتهى ﴿ ولا يخفى ﴾ ان هذا فهم قبيح وخطأ صريح
 فان قول هذا الزاعم معنى كونه للماضية عند ابي يوسف كون ذلك اليوم من شعبان
 فرية بلا مبرية بل معناه انه مجمل كأنه رؤى في الليلة الماضية وهي ليلة هذا اليوم
 والهلال الذي يرى في ليلة هذا اليوم انما يكون اول شهر لا آخر شهر * على ان
 ما يرى آخر الشهر لا يسمى هلالا بل يسمى قمر فصار معنى كونه لليلة الماضية ان
 ذلك اليوم الذي رؤى فيه الهلال يكون من رمضان فيجب صومه عند ابي يوسف
 كما تقدم التصريح به في عبارة البراءع وفتح القدير * وصرح به ايضا في شرح الجمع
 وقال حتى لو كان هلال فطر فطروا وان كان هلال رمضان صاموا ف قوله صاموا
 صريح في انه من رمضان لان شعبان ﴿ ومعنى ﴾ كونه لليلة المستقبلية عندهما
 ان هذه الرؤية لا عبرة بالان الخلاف في رؤيته يوم الاثنين من شعبان كما تقدم التصريح
 به ولا شك انه بعد ثلاثي شعبان تكون الليلة المستقبلية من رمضان سواء رؤى
 الهلال نهارا او في الليلة المستقبلية * فعنى قولهم انه يكون لليلة المستقبلية نفي كونه

لليلة الماضية لا اثبات كون الليلة المستقبلية من رمضان بهذه الرؤية ﴿وكذا﴾
 قول البحر في صدر العبارة لورؤى في التاسع والعشرين كان كرؤيته ليلة الثلاثين
 اتفاقا يعني انه لا يكون لليلة الماضية لان الشهر لا يكون ثمانية وعشرين فهذا
 لم يقع خلاف في هذه الصورة. وانما الخلاف في رؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال فانه
 يحتمل كونه لليلة الماضية بان يكون شعبان مثلا ناقصا وهذا اليوم من غرة شهر
 رمضان والهلال المرئى في النهار له لالرمضان ويحتمل كون شعبان كاملا وهذا
 الهلال لليلة المستقبلية واليوم الذى رؤى الهلال فيه آخر شعبان * قصر يحتمل
 بانه لليلة المستقبلية معناه انه ليس للماضية فيلزم كونه للآتية ضرورة ان الشهر
 لا يزيد على الثلاثين فليس الحكم بكونه للآتية وكون الآتية غرة رمضان مأخوذا
 من هذه الرؤية بل من اكمال شعبان ثلاثين لان رؤيته نهارا غير معتبرة بمعنى انها
 لا تثبت بها صوم ولا فطار وانما المعتبر رؤيته ليلا لا غير * وانظر عبارة مختارات
 النوازل وعبارة الحاوى القدسي فان فيها التصريح بان المعتبر رؤيته ليلا لانهارا
 لاندالمفهوم المتعارف بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم كما تقدم في عبارة الفتح
 ﴿وهذا﴾ كنه عند عدم رؤيته ليلا اما اذا رؤى ليلا قبل رؤيته نهارا فشهد
 به شهود عند الحاكم فلا شك ولا شبهة لما قل فضلا عن فاضل ان المعتبر ما شهد
 به الشهود في الليلة الماضية كما صرح بذلك ما قدمناه عن الحاوى من قوله ولا اعتبار
 لرؤيته قبل الزوال وانما الاعتبار لرؤيته في الليلة الماضية الخ ﴿واذا﴾ كان المعتبر
 رؤيته ليلا وثبت ذلك بالشهادة المزكاة لدى نائب مولانا قاضى القضاة فاخبر احد
 انه رآه قبل الزوال او بعده لا يلتفت اليه من وجوه * احدها ان هذه شهادة على الرؤية
 في غير وقتها والسابقة في وقتها. ثانيها ان هذه الشهادة لو فرض معارضتها للشهادة السابقة
 قدمت السابقة لانصال القضاء بها * ثالثها ان هذه الشهادة شهادة على نفي كون
 ذلك اليوم من رمضان والسابقة شهادة على اثباته كيف ولا معارضة لها بوجه
 * اما على قول ابى يوسف فظاهر لما علمت ان رؤيته قبل الزوال عنده تدل
 على ان ذلك اليوم من رمضان وهذا طبق ما ثبت بالشهادة السابقة * واما
 على قولهما فلا نه اذا رؤى نهارا وجعل عندهما لليلة المستقبلية لينا فى ان يكون
 الهلال موجودا قبلها بليلة فانه اذا ثبت بالبينة السابقة وجود الهلال ليلة الاثنين
 ورؤى ايضا الاراضين يكون ذلك المرئى نهارا لليلتين احدهما لليلة السابقة الثابتة
 بالبينة والثانية لليلة المستقبلية فلا معارضة اصلا * وهذا كله بعد ثبوت رؤيته
 نهارا عند حاكم شرعى لا بمجرد الاخبار كما وقع في هذا الامام والا فلا شبهة بوجه

مطلقاً ﴿ فقد ﴾ تحرر ان هذا الایبات الواقع في هذا العام صحيح موافق لقول
أئمتنا الثلاثة بل هو موافق للمذاهب الاربعة ایضا لعدم اعتبار رؤیة الهلال
نهاراً عند الأئمة الاربعة اما عندنا فقد علمت التصريح به ﴿ واما عند المالكية ﴾
فقد قال في مختصر خليل ورؤیته نهاراً للقبالة قال شارحه الشيخ عبد الباقي ورؤیته
ای هلال رمضان او شوال خلافا لمن خصه بالثاني نهاراً قبل الزوال اوبعد للقبالة
فيستمر على الفطران وقع ذلك في آخر شعبان وعلى الصوم ان وقع ذلك في آخر رمضان
وقبل ان رؤى قبله فلما ضیة وبعده فالقبالة انتهى ﴿ واما عند الشافعية ﴾ في ينابيع
الاحكام لصدر الدين الاسفراييني ورؤیة الهلال بالنهار للقبلة لرواية عائشة وكتاب عمر
رضی الله تعالى عنهما انتهى ﴿ وفي ﴾ الانوار للاردبيل واذارؤى الهلال بالنهار
يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبل رؤى قبل الزوال اوبعد فان كان لرمضان لم يلزم
الامساك وان كان لشوال لم یجز الافطار انتهى ﴿ وفي ﴾ شرح المنهاج لابن حجر ولا
برؤیة الهلال في رمضان وغيره قبل الغروب سواء ما قبل الزوال وما بعده بالنسبة
لماضی والمستقبل وان حصل غيم وكان مرتفعاً قدرأ لولاه لرؤى قطعاً خلافاً
للانصوبي لان الشارع انما ناط الحكم بالرؤیة بعد الغروب انتهى ﴿ وفي ﴾ شرحه
للمبلي ولا اثر لرؤیة الهلال نهاراً فلا نفطر ان كان في ثلاثی رمضان ولا تمسك ان كان
في ثلاثی شعبان انتهى ﴿ وفي ﴾ حاشية ابن قاسم على شرح الروض قال في الارشاد
ولا اثر لرؤیته نهاراً ای لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته ای بعد رؤيته
كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس ای بعد دلوكها انتهى ﴿ واما عند الحنابلة ﴾
ففي المنتهى والهلال المرئى نهاراً ولو قبل الزوال للقبلة انتهى ﴿ وفي ﴾ الانصاف
للمزاوي واذارؤى الهلال نهاراً قبل الزوال اوبعد فهو لليلة المقبلة هذا
المذهب سواء كان اول الشهر او آخره فلا یجب به صوم ولا یباح به فطر انتهى
﴿ وفي ﴾ النایة وشرحها والهلال المرئى نهاراً ولو رؤى قبل الزوال في اول
رمضان او غيره اوفي آخره لليلة انقبلة نسا فلا یجب به صوم ان كان في اول الشهر
ولا یباح به فطر ان كان في آخره لما روى ابو وائل قال جاء كتساب عمر ان الالهة
بعضها اكبر من بعض فا اریم الهلال نهاراً فلا تفطروا حتى تمسوا او یشهد
رجلان مسلمان انهما رأياه بالامس عشية رواه الدارقطني ورؤيته نهاراً ممكنة
لما رضى يمرض في الجوف قبل به ضوء الشمس او یكون قری الظفر انتهى ﴿ قات ﴾
وهذا الاثر نص في ان رؤيته نهاراً لا تنسأ ثبوت رؤيته في ليلة هذا النهار
السابقة كما هو في صورة مسئلتنا كالانسان في ثبوت رؤيته في الليلة التالية لهذا النهار

وهو نص ايضا في قبول الشهادة على رؤيته في الليلة السابقة بعد رؤيته نهارا
فرويته نهارا لا تمنع الحاكم من سماع الشهادة على رؤيته في الليلة السابقة لان
قوله في هذا الاثر (اذ رأيت الهلال نهارا) اى في نهار الثلاثين من رمضان
(فلا تظنوا في ذلك اليوم حتى تمسوا) اى تقرب الشمس لعدم اعتبار رؤيته
نهارا (اويشهد رجلان مسلمان انهما رأياه) اى رأيا هلال شوال (بالامس
عشية) اى عشية ذلك النهار فاذا شهدا بذلك ثبت كون ذلك النهار من شوال
وبدون ذلك لا يجوز الفطر فهذا اذا كانت الشهادة متأخرة عن الرؤية فكيف
اذا كانت الشهادة سابقة واتصل بها حكم الحاكم ثم رؤى بعدها نهارا فعدم اعتبار
رؤيته نهارا يكون بالاولى كالا يخفى فكيف اذا كانت رؤيته نهارا مجرد دعوى
لم تثبت فهل يسوغ لاحد ان يرد بها الشهادة السابقة الثابتة المتصلة بالحكم
الرافع للخلاف لو كان ثم خلاف (فهذه) نصوص كتب المذاهب الاربعة
ناطقة بان رؤيته نهارا لا توجب صوما ولا تبج فطرا وان المعتبر رؤيته ليلا
(فن) خالف ذلك فقد خالف الاجماع (وما) نقلناه من هذه النصوص
كالم على ما قلناه من ان قولهم انه لليلة المقبلة بمعنى انه ليس لليلة الماضية لا بمعنى ان اثبت
دخول الشهر بهذه الرؤية والناقض قولهم لا اثر لرؤيته نهارا على ان الكلام
في رؤيته يوم الثلاثين من شعبان او رمضان ولا شك ان الليلة التي بعده تكون
من الشهر الآخر سواء رؤى نهارا اولا * فعلم ان تصريحهم بكونه للمقبلة انما هو لئلا
كونه للماضية ردا على من قال به كابى يوسف كالا يخفى على من له ادنى الملم * باساليب
الكلام * والله تعالى اعلم (ثم) بعد كتابتى لذلك رأيت بعينه معزيا الى شرح
البهجة لشيخ الاسلام زكريا الانصارى عند قول المتن والمرئى بالنهار للمستقبلة
فقال مانصه والمراد بما ذكر دفع ما قيل ان رؤيته يوم الثلاثين تكون لليلة
الماضية واما رؤيته يوم التاسع والعشرين فلم يقل احد انها للماضية لئلا يلزم
ان يكون الشهر ثمانية وعشرين انتهى والله الحمد وقوله واما رؤيته النخ هو معنى
قول البحر تبعا للفتح لورؤى في التاسع والعشرين بعد الزوال كان رؤيته ليلة
الثلاثين اتفاقا اى لا يكون للماضية اتفاقا لما ذكر لكن كان المناسب ان يقول قبل
الزوال لانه بعد الزوال للمستقبلة اتفاقا حتى في يوم الثلاثين ﴿ الفصل الثالث ﴾
في بيان حكم قول علماء النجوم والحساب فنقول قد صرح علماءنا وغيرهم بوجود
التاس الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فان راوه صاموا والا اكلوا العدة فاعتبروا
الرؤية او اكمال العدة اتباعا للحديث الآمرة بذلك دون الحساب والنجوم . وقد

اتفقت عبارات المتون وغيرها من كتب علمائنا الحنفية على قولهم ثبت رمضان برؤية هلاله وبعد شعبان ثلاثين * ومن المعلوم ان مفاهيم الكتب معتبرة فيهم منها انه لا يثبت بغير هذين * ولهذا بعدما عبر في الكنز بما قال صاحب النهر في شرحه مانعه وحاصل كلامه اى كلام الكنز ان صوم رمضان لا يلزم الا باحد هذين فلا يلزم بقول الموقتين انه يكون في السماء ليلة كذا وان كانوا عدولا في الصحيح كافي الايضاح قال مجد الأئمة وعليه اتفق اصحاب ابن حنيفة الا للتأخر والافى وفسر في شرح المنظومة الموقت بالنجم وهو من يرى ان اول الشهر يطول النجم الفلاني والحاسب وهو من يعتمد منازل القمر وتقدير سيره في معنى النجم هنا * وللإمام السبكي الشافعي تأليف مال فيه الى اعتماد قولهم لان الحساب قطعي انتهى كلام النهر * وسند ذكر ان المتأخرين من الشافعية ردوا كلام السبكي * وفي الاشياء والنظائر قال بعض اصحابنا لا بأس بالاعتماد على قول المنجمين وعن محمد بن مقاتل انه كان يسألهم ويعتمد قولهم بعد ان يتنق على ذلك جماعة منهم وردء الامام السرخسى بالحديث (من اتى كاهنا او نجما فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) انتهى (قال) العلامة نوح في حاشية الدرر والنور والحديث اخرجه اصحاب السنن والحاكم وصححه بلفظ (من اتى كاهنا او نجما فصدقه بما قال فقد كفر بما انزل على محمد) واخرجه ابو يعلى بسند جيد من اتى عرافا او ساحرا او كاهنا * والكاهن من يجبر بالشيء قبل وقوعه كافي الجامع وفي المحكم هو القاضي بالغيب * وفي مختصر النهاية للسيوطى هو الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات في المستقبل ويدعى معرفة الاسرار * وفي القاموس العراف كشداد الكاهن * وقال الخطابي هو الذى يتعاطى مكان المسروق والضالة ونحوهما * وفي المغرب هو المنجم انتهى والنجم هو الذى يجبر عن المستقبل بطولوع النجم وغروبه * وفي شرح العقائد النسفية اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن انتهى ما ذكره العلامة نوح وقد اطال في ذلك اطالة حسنة (لكن) اعترض بعض محشى الاشياء الاستدلال هنا بالحديث المذكور بان لا يبعد ان يقال ان المراد منه النهى عن تصديق الكاهن ونحوه فيما يجبر به عن الحوادث والكوائن التى زعموا ان الاجتماع والاتصالات العلوية تدل عليها وهو المسمى علم الاحكام وحكمها لا يصح وان ادعوا الجزم بها كفروا اما مجرد الحساب مثل ظهور الهلال في اليوم الفلاني ووقوع الخسوف في ليلة كذا فلا تدخل في النهى بدليل انه يجوز ان يتعلم ما يعلمه مواقيت الصلاة والقبلة انتهى * فالاولى الاستدلال بالاحاديث

الدالة على اعتبار الرؤية لا العلم فانه صلى الله تعالى عليه وسلم قال (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته) وقال (فان غم عليكم فاكلوا العدة) ولم يقل فاسئلوا اهل الحساب بل قال (نحن امة امية لانكتب ولا نحسب) (وما ذكره) محشى الاشياء قد رأيت نحوه منقولا في اواخر فتاوى الكازرونى قال وفي الجامع الكبير في معالم التفسير في قوله تعالى (وما كان الله ليطلعكم على الغيب) قال الفقيه رضى الله تعالى عنه ان ما يجزبه المنجم لا يكون غيبا فلا يناقض قوله تعالى (لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله) وهو على وجهين ان كان المنجم يقول ان هذه الكوائن مخلوقات لله مسخرات بامر وهى دليل على بعض الاشياء فانه لا يكون كفرا وان جعلها مختارات فاعلات بنفسها لا يكون غيبا لان ما يعرف بالحساب لا يكون غيبا كما ان صبرة من المكيلات او الموزونات او المعدودات لو عرف مقدارها بالكيل والوزن والعدد لم يكن ذلك علما بالغيب فكذلك ما يعرف بالرمل ولانه قول بالظن وغالب الظن ليس علما بالغيب لان المحققين من المنجمين مجمعون على انه علم بغلبة الظن لان هذه الاجرام العلوية يحتاج الحاسب الى مساحتها ومعرفة سيرها ومطرح شعاعها وانما يعرف ذلك بطريق التقريب لاعلى الحقيقة فهم مخطئ ومصيب ، واما الحديث فان ثبت فهو محمول على كهان العرب والعرافين فانهم كانوا مشركين يزعمون ان التأثير للفلك الاعظم وانه هو الفاعل نفسه ومن قال مثل قولهم وصدقهم فيه فهو كافر واما اذا صدق بالحساب والكواكب مع اعتقاده بانها امارات واسباب فلا هذا هو اصل المذهب فاحفظه انتهى ملخصا (رجعتنا) الى اصل المسئلة فنقول الحاصل ان للآخرين ثلاثة اقوال نقلها الامام الزاهدى فى القنينة (الاول) ما قاله القاضى عبدالجبار وصاحب جمع العلوم انه لا بأس بالاعتماد على قول المنجمين (الثانى) ما نقله عن ابن مقاتل انه كان يسألهم ويعتمد على قولهم اذا اتفق عليه جماعة منهم (الثالث) ما نقله عن شرح الامام السرخسى ان الرجوع الى قولهم عند الاشتباه بميدلحديث (من اتى كاهنا) ثم نقل ايضا عن شمس الائمة الحلوانى ان الشرط عندنا فى وجوب الصوم والافطار رؤية الهلال ولا يؤخذ فيه بقول المنجمين * ثم نقل عن مجد الائمة التيجانى انه اتفق اصحاب ابى حنيفة الالنادر والشافى انه لا اعتماد على قول المنجمين فى هذا انتهى (وقد) ذكر الاقوال الثلاثة ابن وهبان فى منظومته جازما بالراجح منها فقال (وقول اولى التوقيت ليس بواجب * وقيل نعم والبعض ان كان يكثر) (وفى) الدر المختار ولا عبرة بقول الموقنين ولو عدولا

(على)

على المذهب انتهى (وفي) البحر عن غاية البيان من قال يرجع فيه الى قولهم فقد خالف الشرع انتهى (وفي) معراج الدراية ولا يعتبر قول المنجمين بالاجماع ومن رجع الى قولهم فقد خالف الشرع وما حكى عن قوم انهم قالوا يجوز ان يجتهد في ذلك ويعمل بقول المنجمين غير صحيح لحديث (من اتى كاهنا) والمروى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم (فان غم عليكم فاقدروا له) اى باكمال العدة كما جاء في الحديث كذا في المبسوط ولا يجوز للمنجم ان يعمل بحساب نفسه وللشافعي رحمه الله تعالى فيه وجهان انتهى (وقد) نقل في التارخانية ما مر من الاقوال ثم نقل عن تهذيب الشافعية انه لا يجوز تقليد المنجم في حسابه لافى الصوم ولا في الافطار وان في جواز العمل بحساب نفسه وجهين انتهى * ومقتضى سكوته عليه انذار تضاء ولا مانع من جواز عمله بنفسه اذا جزم به لما صرحوا به من جواز التمسح والافطار بالتحري في ظاهر الرواية وكذا لو اخبره عدل ان الشمس غربت ومال قلبه الى صدقه له ان يعتمد على قوله ويفطر في ظاهر الرواية كافي التارخانية ايضا وكذا الاسير في دار الحرب تحرى في دخول الشهر ويصوم وعليه فيمكن التوفيق بين الاقوال الماضية بحمل القول بالعمل به على الجواز لنفسه او لمن صدقه والقول بعدمه على الوجوب فلا يلزم الاخذ بقوله ولا يثبت به الهلال اتفاقا . هذا ما ظهر لي والله تعالى اعلم ﴿ واما عند المالكية ﴾ ففي مختصر الشيخ خليل انه لا يثبت بقول المنجم قال شارحه الشيخ عبدالباقى لافى حق نفسه ولا في حق غيره ولو كاهله ومن لاعتناء لهم بامرهم والمنجم الحاسب الذي يحسب قوس الهلال ونوره وفي كلام بعضهم انه الذي يرى ان اول الشهر طلوع النجم الفلاني والحاسب هو الذي يحسب سير الشمس والقمر وعلى كل لا يصوم احد بقوله ولا يعتمد هو نفسه على ذلك وحرم تصديق منجم ويقتل ان اعتقد تأخير النجوم وانها الفاعلة انتهى ﴿ واما عند الشافعية ﴾ ففي الانوار للاردبيلي ولا يجب بمعرفة منازل القمر لاعلى العارف بها ولا غيره انتهى (وفي) ينابيع الاحكام ولا عبرة بقول المنجم مطلقا فلا يصوم وان علم بالحساب انه اهل على الاظهر اذ حكيمه قبيح شرعا انتهى (وفي) شرح المتهاج لابن حجر لاقول منجم اى لا يجب الصوم بقول منجم وهو من يعتمد النجم وحاسب وهو من يعتمد منازل القمر وتقدير سيره ولا يجوز لاحد تقليدهما نعم لهما العمل بهما ولكن لا يجزهما عن رمضان كما صححه في المجموع وان اطال جمع في رده انتهى (وفي) شرحة للرملى وفهم من كلامه اى كلام المتهاج عدم وجوبه بقول المنجم بل لا يجوز نعم له ان يعمل

بمسابه ويمجزيه عن فرضه على المعتمد وان وقع في المجموع عدم اجزائه عنه وقياس قولهم ان الظن يوجب العمل ان يجب عليه الصوم وعلى من اخبره وغاب على ظنه صدقه والحاسب في معنى المنجم الذي يرى ان اول الشهر طلوع النجم الفلاني انتهى ملخصا (وفي) حاشية الشبرا ملسى على الرملى عند قوله نعم له ان يعمل بمسابه قال ابن قاسم على ابن حجر (سئل) الشهاب الرملى عن المرجح من جواز عمل الحاسب بمسابه في الصوم هل عمله اذا قطع بوجوده ورؤيته ام بوجوده وان لم تجز رؤيته فان اتمهم قد ذكروا للهِلال ثلاث حالات حالة يقطع فيها بوجوده وامتناع رؤيته وحالة يقطع فيها بوجوده ورؤيته وحالة يقطع فيها بوجوده ويجوزون رؤيته (فاجاب) بان عمل الحاسب شامل للسائل الثالث انتهى (وفي) شرح الرملى ايضا وشمل كلام المصنوع ثبوته « ١ » بالشهادة ما لودل الحاسب على عدم امكان الرؤية وانضم الى ذلك ان القمر غاب ليلة الثالث على مقتضى تلك الرؤية قبل دخول وقت العشاء لان الشارع لم يعتمد الحاسب بل الغاء بالكلية وهو كذلك كما افتى به الوالد رحمه الله تعالى خلافا للسبكي ومن تبعه انتهى (قلت) وعبارة والده في فتاواه (سئل) عن قول السبكي لو شهدت بيته برؤية الهلال ليلة الثلاثين من الشهر وقال الحاسب بعدم امكان الرؤية تلك الدليلة عمل بقول الحاسب لان الحاسب قطعى والشهادة ظنية واطال الكلام في ذلك فهل يعمل بما قاله ام لا وفيما اذاروى الهلال نهارا قبل طلوع الشمس يوم التاسع والعشرين من الشهر وشهدت بيته برؤية هلال رمضان ليلة الثلاثين من شعبان هل تقبل الشهادة ام لا لان الهلال اذا كان الشهر كاملا يغيب ليلتين او ناقصا يغيب ليلة * او غاب الهلال الليلة الثالثة قبل دخول وقت العشاء لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلى العشاء لسقوط القمر الثالثة هل يعمل بالشهادة ام لا (فاجاب) بان المعمول به في المسائل الثلاثة ما شهدت به البيته لان الشهادة نزلها الشارع منزلة اليقين * وما قاله السبكي مردود رده عليه جماعة من المتأخرين وليس في العمل بالبيته مخالفة لصلاة صلى الله تعالى عليه وسلم * ووجه ما قلناه ان الشارع لم يعتمد الحاسب بل الغاء بالكلية بقوله (نحن امة امية لانكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا) وقال ابن دقيق العيد الحساب لا يجوز الاعتماد عليه في الصيام انتهى والاحتمالات التي ذكرها السبكي بقوله ولان الشاهد قد يشبهه عليه الخ لا اثر لها شرعا لكان وجودها في غيرها من الشهادات

« ١ » قوله ثبوته بالشهادة برفع ثبوت على انه بدل من فاعل شمل وهو كلام المصنوع والموصول في قوله ما لودل في محل نصب مفعول شمل منه

(انتهى)

انتهى كلام الرملى الكبير (وفصل) المحقق ابن حجر بان الذى يجزه فيما لودل الحساب على كذب الشاهد بالرؤية ان الحساب ان اتفق اهله على ان مقدماته قطعية وكان المخبرون منهم بذلك عدد التواتر ردت الشهادة والا فلا قال وهذا اولى من اطلاق السبكي الناء الشهادة المذكورة واطلاق غيره قبولها انتهى ملخصا (لكن) اعترضه محشيه العلامة ابن قاسم بان اخبار عدد التواتر انما يفيد القطع اذا كان الاخبار عن محسوس فيتوقف على حسية تلك المقدمات والكلام فيه انتهى يعنى ان كون تلك المقدمات حسية غير مسلم بل هى عقلية اى غير مدركة باحدى الحواس والعقل لا يثبت بالتواتر لانه مما يخطئ فيه الجمع الكثير كخطأ الفلاسفة فى قدم العالم والالزم ثبوت قدمه لاتفاق معظمهم عليه وان كانوا كافرا اذ ليس من شرط التواتر اسلام المخبرين كافي شرح التحرير لابن امير حاج والله تعالى اعلم ﴿ واما عند الحسابلة ﴾ فى النهاية وشرحها من باب صلاة الكسوف ولا عبرة بقول المنجمين فى كسوف ولا غيره مما يخبرون به ولا يجوز عمل به لانه من الرجم بالنيب فلا يجوز تصديقهم فى شئ من المنيات انتهى (فحيث) علم انه لا اعتماد على ما يقوله علماء النجوم والحساب فى اثبات الشهر لعدم اعتباره فى الشرع المعلق فيه وجوب الصوم او الفطر على الرؤية لاعلى القواعد الفلكية ظهر وتبين خطأ من عارض رؤية الشهر فى اماننا هذا الثابتة بالبيننة التى اعتبرها الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم وبني الاحكام عليها بمجرد الاخبار عن جماعة انهم رأوا الهلال نهارا واعتمد على ذلك حتى صام يوم عيده بلا مسوغ شرعى بل بمحض الاحتمال العقلى المخالف لنصوص الشرع التى اعتبرها الائمة المجتهدون واتباعهم المعتدون ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ﴿ الفصل الرابع ﴾ فى بيان حكم اختلاف المطالع اعلم ان مطالع الهلال تختلف باختلاف الاقطار والبلدان فقد يرى الهلال فى بلد دون آخر كما ان مطالع الشمس تختلف فان الشمس قد تطلع فى بلد ويكون الليل باقيا فى بلد آخر وذلك مبرهن عليه فى كتب الهيئة وهو واقع مشاهد (وفى) فتاوى المحقق ابن حجر صرح السبكي والاسنوى بان المطالع اذ اختلفت فقد يلزم من رؤية الهلال فى بلد رؤيته فى الآخر من غير عكس اذ الليل يدخل فى البلاد الشرقية قبل دخوله فى الغربية وح فيلزم عند اختلافها من رؤيته فى الشرقى رؤيته فى الغربى من غير عكس * واما عند اتحادها فيلزم من رؤيته فى احدهما رؤيته فى الآخر * ومن ثم اتى جمع بانه لومات اخوان فى يوم واحد وقت زواله

واحدهما في المشرق والآخر في المغرب ورث الغربي المشرق لتقدم موته
واذا ثبت هذا في الاوقات لزم مثله في الالهة وايضا فالهلال قديكون في المشرق
قريب الشمس فيستره شعاعها فاذا تأخر غروبها في المغرب بعد عنها فيرى
انتهى (لكن) اعترض قوله ان الليل يدخل في البلاد الشرقية قبل دخوله
في الغربية بانه ليس على اطلاقه لان محل القبلة اذا اتحد عرض البلدين جهة
وقدرا اى جهة الجنوب والشمال وقدرا بان يكون قدر البلدين عن خط الاستواء
سواء انتهى ﴿ تنبيه ﴾ قال في شرح المنهاج للرملى وقد نبه التاج التبريزى
على ان اختلاف المطالع لا يمكن في اقل من اربعة وعشرين فرسخا وافق به
الوالد رحمه الله تعالى والاوجه انها تحديدية كما افق به ايضا انتهى (قلت)
وذكر القهستاني عن الجواهر تحديده بمسيرة شهر فصاعدا اعتبارا بقصة سايان
عليه السلام قال فانه قد انتقل كل غدو ورواح من اقليم الى اقليم وبين كل
منهما مسيرة شهر انتهى وفي دلالة القصة على ذلك نظر فالاول اولى لان الظاهر
من قوله لا يمكن الخ انه قدره بالقواعد الفلكية ولا مانع من اعتبارها هنا
كاعتبارها في اوقات الصلاة كما سيأتى (فتلخص) بتحقيق اختلاف المطالع وهذا
بما النزاع فيه وانما النزاع في انه هل يعتبر ام لا (قال) الامام فخر الدين الزيلعي
في شرحه على الكنز اذا رأى الهلال اهل بلد ولم يره اهل بلدة اخرى يجب
ان يصوموا برؤية اوئيك كيف ما كان على قول من قال لاعتبر باختلاف المطالع
وعلى قول من اعتبره ينظر ان كان بينهما تفاوت بحيث لا يختلف المطالع يجب وان كان
بحيث يختلف فاكثر المشايخ على انه لا يعتبر حتى اذا صام اهل بلدة ثلاثين يوما واهل
بلدة اخرى تسعة وعشرين يوما يجب عليهم قضاء يوم والاشبه ان يعتبر لان كل
قوم مخاطبون بما عندهم وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف
الاقطار حتى اذا زالت الشمس في المشرق لا يلزم ان تزول في المغرب وكذا
طالع الفجر وغروب الشمس بل كلما تحركت الشمس درجة فتلك طلوع فجر
لقوم وطلوع شمس لآخرين وغروب لبعض ونصف ليل لغيرهم . وروى
ان ابا موسى الضرير الفقيه صاحب المختصر قدم الاسكندرية فسئل عن
صعد على منارة الاسكندرية فيرى الشمس بزمان طويل بعد ما غربت عندهم
في البلد يحل له ان يفطر فقال لا ويحل لاهل البلد اذ كل مخاطب بما عنده
(والدليل) على اعتبار المطالع ماروى عن كريب ان ام الفضل بعثته
الى معاوية بالشام قال فقدت الشام فقضيت حاجتها واسهل على شهر رمضان وانا

بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله
 ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال قلت ليلة الجمعة فقال انت رأيته
 قلت نعم وراه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكننا رأيناه ليلة السبت فلانزال
 نصوم حتى نكمل ثلاثين او نراه فقلت او لا تكنتي برؤية معاوية وصيامه فقال
 لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رواه الجماعة الا البخارى
 وابن ماجه انتهى (وما) اختاره من اعتبار اختلاف المطالع هو المعتمد عند
 الشافعية على ما صححه الامام النووي في المنهاج عملا بالحديث المذكور (قال)
 الرملى في شرحه عليه ولا نظر الى ان اعتبار المطالع يحوج الى حساب وتحكيم
 المجتهدين مع عدم اعتبار قولهم كما صرح لانه لا يلزم من عدم اعتباره في الاصول
 والامور العامة عدم اعتباره في التوابع والامور الخاصة انتهى (قلت)
 على ان عدم اعتباره فيما صرح انما هو لمخالفته نص الحديث المعلق وجوب الصوم
 والفطر على الرؤية دون الحساب ولا مخالفة هنا فيه لنص بل هو موافق لظاهر
 النص المذكور عن ابن عباس وللنص المعلق فيه الوجوب على الرؤية بناء
 على اعتبار الوجوب في حق كل قوم برؤيتهم كما في اعتباره في اوقات الصلاة فهذا
 مؤيد لما اختاره الزيلعي من اعتبار اختلاف المطالع (لكن) المعتمد الراجح
 عندنا انه لا اعتبار به وهو ظاهر الرواية وعليه المتون كالكنز وغيره (وهو)
 الصحيح عند الحنابلة كما في الانصاف (وكذا) هو مذهب المالكية في المختصر
 وشرحه للشيخ عبد الباقي وعم الخطاب بالصوم سائر البلاد ان نقل ثبوته
 عن اهل بلد بهما اى بالعدلين والرواية المستفيضة عنهما اى عن الحكم برؤية العدلين
 او عن رؤية مستفيضة انتهى (قال) العلامة المحقق الشيخ كمال الدين بن الهمام
 في فتح القدير واذا ثبت في مصر لزم سائر الناس فيلزم اهل المشرق برؤية اهل
 المغرب في ظاهر المذهب . وقيل يختلف باختلاف المطالع لان السبب الشهر
 وانقاده في حق قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده في حق آخرين مع اختلاف المطالع
 وصار كما اوزالت او غربت الشمس على قوم دون آخرين وجب على الاولين الظهر
 والمغرب دون اولئك . ووجه الاول عموم الخطاب في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
 صوموا معلقا بمطلق الرؤية في قوله رؤيته وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت
 ما تعلق به من عموم الحكم فيم الوجوب بخلاف الزوال والغروب فانه لم يثبت تعلق
 عموم الوجوب بمطلق مسماه في خطاب من الشارع والله تعالى اعلم انتهى (قلت) ولو
 تعلق عموم الخطاب بمطلق مسمى الاوقات لزم الحرج العظيم لتكررها كل يوم بخلاف

الهلال فانه في السنة مرة (ثم) اجاب المحقق ابن الهمام عن الحديث المار بقوله وقد
 يقال ان الاشارة في قوله هكذا الى نحو ما جرى بينه وبين رسول ام الفضل ورح لادليل
 فيه لان مثل ما وقع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على
 حكم الحاكم (فان) قيل اخباره عن صوم معاوية يتضمنه لانه الامام (يحاب) بانه
 لم يأت بلفظة الشهادة ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي
 والله تعالى اعلم والاخذ بظاهر المذهب احوط انتهى (قال) في الفتاوى التارخانية
 وعليه فتوى الفقيه ابى الليث وبه كان يفتى الامام الحلواني وكان يقول لورآه
 اهل المغرب يجب الصوم على اهل المشرق انتهى (وقى) الخلاصة وهو ظاهر
 المذهب وعليه الفتوى (قال) في فتح القدير ثم انما يلزم متأخرى الرؤية اذا
 ثبت عندهم رؤية او انك بطريق موجب حتى لو شهد جماعة ان اهل بلد كذا
 رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم ير هؤلاء
 الهلال لايباح فطرغند ولا تترك التراويح هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا
 بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكموا رؤية غيرهم * ولو شهدوا ان قاضى
 بلدة كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا
 القاضى ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضى حجة وقد شهدوا به انتهى (قلت)
 لكن قال في الذخيرة البرهانية مانصه قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله تعالى
 الصحيح من مذهب اصحابنا رحمه الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين
 اهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة انتهى ونقل مثله الشيخ حسن
 الشرنبلالى في حاشية الدرر عن المفتى وعزاه في الدر المختار الى المختبى وغيره
 مع ان هذه الاستفاضة ليس فيها نقل حكم ولا شهادة لكن لما كانت الاستفاضة
 بمنزلة الخبر المتواتر وقد ثبت بها ان اهل تلك البلدة صاموا يوم كذا لزم العمل
 به لان المراد بها بلدة فيها حكم شرعى كما هو العادة في البلاد الاسلامية فلا بد ان يكون
 صومهم مبنيا على حكم حاكمهم الشرعى فكانت تلك الاستفاضة بمعنى نقل الحكم
 المذكور وهى اقوى من الشهادة بان اهل تلك البلدة رأوا الهلال يوم كذا وصاموا
 يوم كذا فانها مجرد شهادة لاتفيد اليقين فلذا لم تقبل الا اذا شهدت على الحكم
 او على شهادة غيرهم لتكون شهادة معتبرة شرعا والافهى مجرد اخبار اما الاستفاضة
 فانها تفيد اليقين كما قلنا ولذا قالوا اذا استفاض وتحقق الخ فلا ينافى ما تقدم عن فتح
 القديره ولم سلم وجود المنافة فالعمل على ما صرحوا بتصحيهه والامام الحلواني
 من اجل مشايخ المذهب وقد صرح بانه الصحيح من مذهب اصحابنا وكتبت فيما علقته

على البحر ان المراد بالاستفاضة تواتر الخبر من الواردين من تلك البلدة الى البلدة
الاخري لا مجرد الاستفاضة لانها قد تكون مبنية على اخبار رجل واحد فيشيع
الخبر عنه ولا شك ان هذا لا يكفي بدليل قولهم اذا استفاض الخبر وتحقق فان
التحقيق لا يكون الا بما ذكرنا والله تعالى اعلم (وقد) تلخص مما حررناه * وتحصل
مما قررناه * من المسائل المتفرقة والمجتمعة * في هذه الفصول الاربعة * ان الممول
عليه * والواجب الرجوع اليه * في مذاهب الأئمة الاربعة المجتهدين * كما هو
المحرر في كتب اتباعهم المعتمدين * ان اثبات هلال رمضان * لا يكون الا بالرؤية
ايلا او باكمال عدة شعبان * وانه لا تعتبر رؤيته في النهار * حتى ولو قبل الزوال
على المختار * وانه لا يعتمد على ما يخبر به اهل الميقات والحساب والتنجيم * لمخالفته
شريعة ديننا عليه افضل الصلاة والتسليم * وانه لا عبرة باختلاف المطالع في الاقطار *
الا عند الشافعي ذى العلم الزخار * مالم يحكم به حاكم يراه * فيلزم الجميع العمل
بما امضاه * كما ذكره ابن حجر وارتضاه * وذل لانه صار من رمضان عندنا بموجب
ذلك الحكم ومقتضاه * وهذا آخر ما يسره الله تعالى وقضاه * من الكلام على احكام
هلال رمضان ورؤياه * على يد عبده المتقرب الى عزه وعلاه * محمد عابدين عفاعة
مولاه * وتجاوز عن مساويه وخطاياها * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد نبيه ومجتباه *
وحبيبه ومصطفاه * وعلى آله واصحابه ومن والاه * وذلك في منتصف شوال سنة
اربعين ومائتين والف من هجرة من حاز اقصى الشرف واعلاه * والحمد لله
رب العالمين

الرسالة العاشرة

اتحاف الذكي النبيه بجواب ما يقول الفقيه
للعالم العلامة الخبر البحر الفهامة
السيد محمد امين الشهير بابن
عابدين رحمه الله ونفعنا
به آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى * وسلام على عباده الذين اصطفى (وبعد) فيقول الفقير الى عفوه
مولاه الحنفى * محمد امين ابن عابدين الحنفى * هذه رسالة جمعها لبيان قول القائل
مايقول الفقيه ايده الله * ولازال عنده الاحسان
في فتي علق الطلاق بشهر * قبل ما بعد قبله رمضان

فان البيت الثاني ينشد على عدة اوجه والحكم فيها مختلف وهو من الاغناز
العويصة * والخفيات الغويصة * وقد ذكره بعض علمائنا السادة الحنفية *
في الكتب الفقيهية * فمنهم من اقتصر ومنهم من زاد * ومنهم من اجل ومنهم
من اوضح المراد * وقد رأيت لغير علمائنا زيادة على ما ذكروه * فاردت جمع
جميع ما بينوه * راجيا من المولى تعالى خلوص النية * وبلوغ الامنية * وقد
سميت هذه الرسالة بأحاف الذكى النبيه * بجواب مايقول الفقيه * فاقول وبالله
استعين في كل حين * قال الامام العلامة خاتمة المحققين * الشيخ محمد كمال الدين
الشهير بابن الهممام في شرحه على الهداية المسمى قمع التقدير قيل كنايةات الطلاق *
ومن مسائل قبل وبعد ما قيل منظوما

رجل علق الطلاق بشهر * قبل ما بعد قبله رمضان

وصوره ثلاث لانه امان يكون جميع ما ذكر لفظ قبل اوجبه بعد اوجع بينهما
ففي الجمع كاييت يلغى قبل بعد فيبقى شهر قبله رمضان فيقع في شوال وفي نحوه
ثلاث صور اخرى وذلك لانه لا يخلو من انه اذا كرر لفظه قبل مرة واحدة
ان يتخلل بينهما بعد كافي البيت وقد عرفت حكمه اولا يتخلل بل يكون المذكور
محض قبل نحو في شهر قبل ما قبل قبله رمضان فيقع في ذي الحجة ومن انه اذا كرر
لفظة بعد مرة واحدة ان يتخلل بينهما قبل قلب البيت وحكمه ان يلغى بعد بقبل
فيبقى شهر بعده رمضان فيقع في شعبان اولا يتخلل بل المذكور محض بعد نحو
في شهر بعد ما بعد بعده رمضان فيقع في جادى الآخرة انتهى وقد نقله عنه العلامة
الشيخ على بن غانم المقدسى في شرحه على نظم الكناز لابن الفصيح ثم قال وقد
نظمت الجواب عن الكل بقولى

ذاك شهر بعد الصيام فان جاء * ت بقاب فانه شعبان

او بعد صرفا فثانى جادى * او بقبل شهر به القربان

وقوله بقلب بتقديم اللام على الباء اى بقلب ما انشد سابقا بان يقال بعد ما قبل بعده * وقوله شهر به القران اى التضحية وهو ذو الحجة قال المقدسى ثم ذكرت القاعدة التى يعرف بها الجواب فقلت

قابل القبل بالذى هو بعد * وسواه يبنى عليه البيان

وتأمل بفسطنة وذكاء * فبه تدرك الوجوه الثمان

انتهى * وقد اشار بقوله الثمان الى ما ذكره العلامة الشيخ تقي الدين الثمى في شرح النقاية ونقله عنه العلامة الشيخ زين بن نجيم في كتابه البحر الرائق على كذا الفائق من ان هذا البيت يمكن انشاده على ثمانية اوجه احدها قبل ما قبل قبله ثانيا قبل ما بعد قبله ثالثا قبل ما بعد رابعا بعد ما قبل قبله خامسا بعد ما بعد بعده سادسا بعد ما قبل بعده سابعها بعد ما بعد قبله ثامنا قبل ما بعد بعده والضابط فيما اجتمع فيه القبل والبعد ان يلغى قبل وبعد لان كل شهر بعد قبله وقبل بعده فيبقى قبله رمضان وهو شوال او بعده رمضان وهو شعبان انتهى * وقال في النهر الفائق وحاصلها اما ان يكون المذكور محض قبل او بعد او الاولين قبل او بعد او الاول فقط او قبل بين بعدين او عكسه انتهى * قلت وحاصل حكمها ان المراد في محض قبل ذو الحجة وفي محض بعد جادى الآخرة وفي قبلين مع سابقين او لاحقين او مفصولين شوال وفي بعدين كذلك شعبان وقد ظهر ان مدار الجواب على هذه الاشهر الاربعة ونظم ذلك بعض الفضلاء فقال

محض قبل ذرحة محض بعد * فالجادى الاخير ذى اعلان

مع قبلين كيف ما كان بعد * فهو شوال عكسه شعبان

فهذا جملة ما رأيت له لعلنا في جواب هذا السؤال ورأيت مثله في شرح المجموع في الفرائض والحساب للعلامة الاشعري شارح الالفية حيث قال هذا البيت من نوادر الايات واشرفها مبنى وارقها معنى ويشتمل على ثمانية ايات بالتغيير والتقديم والتأخير وينتفع منه مسائل كثيرة حتى قال بعض الفضلاء انه يشتمل على نحو مائة الف مسألة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية بشرط التزام عدم الوزن الشعري والزيادة في عدد الاجزاء شياً لطيفاً ليس بالكثير وقد رفع هذا البيت للعلامة جال الدين ابى عمرو ابن الحاجب رحمه الله تعالى بارض الشام وافق فيه وابدع. واصل وفرع فقال هذا البيت من المعانى الدقيقة التى لا يعرفها فى مثل هذا الزمان احد وقد سئلت عنه بمصر واجبت بما فيه كفاية فقلت هذا البيت ينشد على ثمانية اوجه لان ما بعد قبل الاول قد يكون قبلين وقد

يكون بدين وقديكونان مختلفين فهذه اربعة اوجه كل منها قد يكون قبله
 قبل وقد يكون قبله بعد صارت ثمانية فاذا ذكر قاعدة يتنى عليها تمبير الجميع وهي
 ان كلما اجتمع فيه منها قبل وبعد فالغهما لان كل شهر حاصل بعد ما هو قبله
 وحاصل قبل ما هو بعده ولا يبقى حينئذ الا بعده رمضان فيكون شعبان او قبله
 رمضان فيكون شوالا ولم يبق الا ما جميعه قبل او جميعه بعد فالاول هو الشهر
 الرابع من رمضان لان معنى قبل ما قبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل
 شهرين قبله وذلك ذوالحججة والثاني هو الرابع ايضا ولكن على العكس لان
 معنى بعد ما بعد بعده رمضان شهر تأخر رمضان بعد شهرين بعده وذلك
 جادى الآخرة فاذا تقرر ذلك فقبل ما قبل قبله رمضان ذوالحججة وقبل ما بعد بعده
 رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وقبل ما قبل بعده رمضان شوال
 لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وقبل ما بعد قبله رمضان شوال لان المعنى ايضا قبله
 رمضان فهذه اربعة ثم اجر الاربعة الاخر على ما تقدم فان بعد ما قبل قبله رمضان
 شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وبعد ما بعد بعده رمضان جادى
 الآخرة لان ما بعد بعده شعبان وبعده رمضان وهو جادى الآخرة وبعده
 ما قبل بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد ما بعد
 قبله رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان هذا لفظ ما وجدته
 منقولاً عنه رحمه الله تعالى انتهى كلام الاشموني رحمه الله تعالى ﴿ فصل ﴾
 هنا كله مبنى على ان ما ملغاة لا محل لها من الاعراب ويحتمل ان تكون موصولة
 او نكرة موصوفة فتكون في محل جر باضافة الظرف الذى قبلها اليها وفيها ثمانية
 اوجه ايضا الاول قبل ما بعد بعده الثانى عكسه اى بعد ما قبل قبله الثالث
 قبل ما قبل قبله الرابع عكسه اى بعد ما بعد بعده الخامس قبل ما قبل بعده
 السادس عكسه اى بعد ما بعد قبله السابع قبل ما بعد قبله الثامن عكسه اى بعد
 ما قبل بعده واحكام هذه الثمانية تخالف احكام الثمانية السابقة فانه هنا يقع
 الطلاق فى الاول فى جادى الآخرة وفى الثانى فى ذى الحججة وفى الثالث والسادس
 والثامن فى شوال وفى الرابع والخامس والسابع فى شعبان فالاربعة الآخرة على
 تقدير الموصولة او الموصوفة بعكس احكامها على تقدير الانشاء كما سيأتى بيانه
 وقد ذكر الستة عشر وجهها العلامة شيخ الاسلام خاتمة الحفاظ الشيخ محمد بدر
 الدين الغزى العاصرى مفتى السادة الشافعية فى دمشق المحمية وبين احكامها بنظم
 لطيف وذكرا وجهها الملغاة مفرعة من بيتين كما رأيت ذلك بخطه الشريف وصورته

ما يقول الفقيه أيده الله * هـ ولازال عنده الاحسان
 في فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما قبل قبله رمضان * ذوالحجة
 في فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما بعد بعده رمضان * شعبان
 في فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما قبل بعده رمضان * شوال
 في فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما بعد قبله رمضان * شوال
 في فتى علق الطلاق بشهر * بعدما قبل قبله رمضان * شوال
 في فتى علق الطلاق بشهر * بعد ما بعد بعده رمضان * جادى الآخرة
 في فتى علق الطلاق بشهر * بعد ما قبل بعده رمضان * شعبان
 في فتى علق الطلاق بشهر * بعد ما بعد قبله رمضان * شعبان
 ثم قال والسبكي في هذه المسئلة مؤلف هو عندي بخطه وله جواب عن
 البيتين منظوم جمع ما قيل فيه ثم ذكر نظم الامام السبكي تقلا عن خطه
 ولكن فيه تحريف واختلال نظم ثم قال واجاب فقير عفو الله تعالى محمد
 ابن الغزى العاصمى لطف الله تعالى به بقوله

هاك منى جواب ما قيل نظما * من سؤال يحفه الاتقان
 عن فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما قبل قبله رمضان
 موضعا ما اجاب عنه به ابن ال * حاجب الخبر ذو التقي عثمان
 حكمه ان تحمضت بعد فيه * في جادى الاخرى يرى الفرقان
 ثم ذوالحجة الحرام اذا ما * محضت قبل للطلاق زمان
 واذا ما جعت زين لغ قبلا * مع بعد وما يبق الميزان
 مع قبل المراد شوال فاعلم * ومن البعد قصدنا شعبان
 كل ذا حيث النيت ما وهذا * بسط ذلك الجواب والتبيان
 واذا ما وصلتها فجماد * قبل ما بعد بعده رمضان
 ثم ضد بحجة محض قبل * فيه شوال عندهم ابان
 ولضد شعبان ثم سوى ذا * عكس ماسر في الزمان بيان
 ثم ما ان وصفتها فكوصل * خذ جوابا قد عمه الاحسان

انتهى جواب البدر الغزى (اقول) وبيانه ان ما الواقعة في السؤال على ثلاثة
 اوجه لانها اما ان تكون زائدة او موصولة او نكرة موصوفة فان كانت زائدة
 فالجواب ماسر مصورا مفصلا وان كانت موصولة او موصوفة في قبل ما بعد
 بعده رمضان يقع في جادى الآخرة لان الشهر الذى بعده رمضان هو رجب

فالذى قبله جادى الآخرة * وفي عكس هذه الصورة نحو بعدما قبل قبله رمضان
يقع فى ذى الحجة لان الشهر الذى قبل قبله رمضان هو ذوالقعدة فالذى بعده
ذو الحجة وفى محض قبل يقع فى شوال لان الشهر الذى قبل قبله رمضان هو
ذوالقعدة كما فى الذى قبله شوال * وفى عكسه يعنى محض بعد يقع فى شعبان لان
الشهر الذى بعد بعده رمضان هو رجب فالذى بعده شعبان فهذه اربع
صور * وبقى اربع سواها * الاولى قبل ما قبل بعدة الثانية عكسها اعنى بعدما بعد
قبله * الثالثة قبل ما بعد قبله .الرابعة عكسها اعنى بعدما قبل بعده * وحكم الاربع
عكس مامر فيها اذا الغيت ما * فى الصورة الاولى من هذه الاربع اذا كانت ماملغة
يقع فى شوال كأنه قال قبل قبل بعده رمضان فرمضان مبتدأ واول الظروف
المضاف بعضها الى بعض خبره والجملة صفة لشهر الواقع فى السؤال وضمير
بعده عائد على شهر فيلغى قبل مع ما اضيف اليه وهو بعد لانه هو عين المراد
من الضمير المضاف اليه بعد فيصير كأن قبلا الاول قد اضيف الى ذلك الضمير
فكأنه قال بشهر قبله رمضان وذلك شوال * وعلى هذا الوجه يكون الظرف الواقع
بعدهما محجورا * واذا كانت موصولة او موصوفة يقع فى شعبان كأنه قال بشهر قبل
شهر قبل بعده رمضان او بشهر قبل الشهر الذى قبل بعده رمضان فقبل المضاف الى
ما صفة لشهر الواقع فى السؤال وضميره المستقر فيه عائد الى الموصول وقبل المضاف الى
بعد خبر مقدم وضميره المستقر فيه عائد على رمضان ورمضان مبتدأ مؤخر والجملة من المبتدأ
واخبار صلة اوصفة لما والضمير المضاف اليه بعد عائد على ما والمعنى علق الطلاق
بشهر موصوف بكونه قبل الشهر الآخر الذى رمضان استقر قبل بعد ذلك الشهر
الآخر فيلغى قبل بعد كما فى لان الشهر الذى قبل بعده رمضان هو رمضان نفسه
فبقيت ما حالة كونها موصولة او موصوفة عبارة عن رمضان فباضافة قبل اليها
يصير كأنه قال علقه بشهر قبل رمضان وذلك هو شعبان . وهكذا الكلام
فى الصور الثلاث الباقية فى كل صورة منها كان الجواب فيها شوالا او شعبان على
تقدير الغاء ما يكون الجواب فيها بالعكس على تقدير موصوليتها او موصوفيتها فى
الصورة الثانية منها اعنى بعد ما بعد قبله رمضان على الالغاء يقع فى شعبان لان
المعنى بعده رمضان وذلك شعبان كما سر على تقديرها موصولة يقع فى شوال لان الذى
بعد قبله رمضان هو رمضان نفسه فالذى بعده هو شوال * وفى الثالثة اعنى قبل
ما بعد قبله رمضان على الالغاء يقع فى شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال كما
سر وعلى الموصولية يقع فى شعبان لان الذى بعد قبله رمضان هو رمضان نفسه كما سر

فالذي قبله هو شعبان * وفي الرابعة اعنى بعد ما قبل بعده رمضان على الالغاء
 يقع في شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وعلى الموصولية يقع في شوال
 لان الذي قبله بعده رمضان هو رمضان نفسه فالذي بعده شوال * وهكذا تقول
 على تقديرها نكرة موصوفة فتحكمها حكم الموصولة (والحاصل) ان ما الواقعة
 موصولة او موصوفة في هذه الصور الاربعة عبارة عن رمضان لان ضابطها ان
 يقع بعدما ظرفان مختلفان فتكون صلتها او صفتها قبل بعده رمضان او بعد
 قبله رمضان وكل شهر واقع قبل بعده وبعد قبله فيلغى احد الطرفين
 بمقابله فتكون ما عبارة عن رمضان كما قلنا وحينئذ تنتظر الى الظرف الاول
 الذي اضيف الى ما في هذه الصور الاربعة فان كان لفظ قبل كان المعنى
 قبل رمضان وهو شعبان وان كان لفظ بعد كان المعنى بعد رمضان وهو
 شوال * وانما كانت هذه الصور الاربعة على تقدير الموصولية او الموصوفة
 عكس الاحكام التي جرت فيها على تقدير الغاء ما لان ما الملتصق حرف زائدا على
 له من الاعراب فلا يكون الظرف الذي قبلها مضافا اليها اذ لا يضاف الى الحرف
 فاذا اسقطنا احد الطرفين المتكررين بمقابله يبقى الظرف الآخر مضافا الى ضمير
 الموصوف فاذا كان الظرف الباقى هو لفظ قبل صار المعنى بشهر قبله رمضان وذلك
 شوال وان كان لفظ بعد صار المعنى بشهر بعده رمضان وذلك شعبان (واذا)
 علمت ما قررناه فتقول الضابط الخاص لصور الموصولية او الموصوفية الثمانية انه
 اما ان تمحض قبل او بعد او يمتلطا وعلى الاختلاط فاما ان يكون الظرفان المتأخران
 اللذان بعد ما تمحدين اى قبلين او بعدين واما ان يكونا مختلفين اما التمحض فالمراد
 في تمحض قبل شوال وفي تمحض بعد شعبان واما القسم الثاني وهو الاختلاط
 فان كان الاخيران فيه تمحدين فان كانا قبلين فالمراد ذوالحجة وان كانا بعدين فالمراد
 جمادى الآخرة ومجموع هذه اربعة صور * وان كانا مختلفين وتحتهما اربعة
 صور تمة الثمانية تنظر فيهما الى الظرف الذي قبل ما فان كان لفظ قبل فالمراد شعبان
 او لفظ بعد فالمراد شوال (وبعبارة اخرى) لا يخلو المتأخران اما ان يبعدا او يمتلطا
 فان اتحدا فلز قبلين والسابق عليهما قبل ايضا فشوال او بعد فذوالحجة ولو بعدين
 والسابق عليهما بعد ايضا فشعبان او قبل فجمادى الآخرة وان اختلفا والسابق
 عليهما قبل فشعبان او بعد فشوال (وبعبارة اخرى) ان صدر قبل والاخيران
 مثله فشوال او عكسه فجمادى او مختلفان فشعبان وان صدر بعد والاخيران مثله
 فشعبان او عكسه فذوالحجة او مختلفان فشوال (وبعبارة اخرى) ان وقع قبل

قبل بعدين فجمادى اوبعد بعدين اوبعد قبلين اوبين بعدين فشوال وان وقع بعد قبل
 قبلين فذوالحجة اوبعد بعدين اوبعد قبلين اوبين قبلين فشعبان والله تعالى اعلم
 (وهذا) ماظهر لفكرى الفاتر * ونظرى القاصر * فى حل هذا المحل * بما تندفع به
 الشبه وتعمل * مينا موضحا بعون المليم الفتح * احسن بيان واكمل ايضاح * بعلم
 اره مسطورا فى كتاب * ولا سمعته بخطاب * والحمد لله الملك الوهاب * الذى
 الهم الصواب (وهذه) صورة تفريع الثمانية على تقدير الموصولية او الموصوفية
 نظير الصورة السابقة التى ذكرها البدر الغزى على تقدير الانهاء

- * فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما قبل قبله رمضان *
- * فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما بعد بعده رمضان *
- * فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما قبل بعده رمضان *
- * فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما بعد قبله رمضان *
- * فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد ما قبل قبله رمضان *
- * فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد ما بعد بعده رمضان *
- * فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد ما قبل بعده رمضان *
- * فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد ما بعد قبله رمضان *

(وقد تبعت) البدر الغزى فنظمت جميع هذه الاقسام بالتمام * مع بيان هذه
 الاحكام * بنظم رشيق * وجيز انيق * فقلت وبالله التوفيق * ويده ازمة التحقيق
 خذ جوابا عقوده المارجان * فيه عما طلبته تبيان
 فجمادى الاخير فى محض بعد * ولعكس ذوجمة ابان
 ثم شوال لو تكرر قيل * مع بعد وعكسه شعبان
 ذاك ان تلغ ما واما اذا ما * وصلت او وصفتها فالبيان
 جاء شوال فى محض قبل * ولعكس شعبان جاء الزمان
 وجمادى لقبيل ما بعد بعد * ثم ذوجمة لعكس اوان
 وسوى ذا بعكس الغاء الفهم * فهو تحقيق من هم الفرسان

﴿ فصل ﴾ قد علمت ان الذى اقتصر عليه علماءنا مبنى على الغاءما والذى ذكر
 هنا هو التحقيق فى المسئلة ولا ادرى لاي شىء اقتصروا عليه مع ان ذاك امر
 راجع الى العربية والاصل عدم الانهاء على ان اللفظ مختلف باختلاف التقدير لانه
 ان جز الطرف المتوسط كالاخير يتعين تقدير الانهاء لانه يكون مضافا الى
 الطرف الاول لان ما الزائدة الداخلة بين المضاف والمضاف اليه وكذا الداخلة
 بين الجار والمجرور كمن والباء ومن لا تبطل عمله نحو اما الاجلين ولا سيما يوم

وغير ما راجل ونحوها قليل فيما رجح مما خطبتهم وان نصب يتعين تقدير كونها موصولة او موصوفة والظرف الذي قبلها مضاف اليها فينبغي ان يراعى لنظفه فيجاب بحسبه (وقد) عرضت المسئلة على العلامة النحرير والفقيه الشهير السيد احمد الطحطاوى صاحب الحاشية الفائقة على الدر المختار فى عام تسعة وعشرين وماثين والف بعد تحريرى لهذه الرسالة فارسل الى رسالة لبعض تلامذته فى هذه المسئلة متضمنة للاحتمالات التى ذكرتها والصور التى قررتها . وفيها ان التحقيق ان هذا حكم يؤوب الى العربية وانه يؤخذ بمقتضى لفظه كما فى مسئلة الكسائى لمحمد بن الحسن الشهيرة انتهى * واراد بمسئلة الكسائى ما ذكره فى الدر المختار بقوله وسأل الكسائى مجدا عن قال لامرأته

فان ترفق يا هند فالرفق ايمن * وان تحرق يا هند فالغرق اشأم

فانت طلاق والطلاق عزيمة * ثلاث ومن يحرق اعق واظلم

كم يقع فقال ان رفع ثلاثا فواحدة وان نصبها فثلاث انتهى (واقول) نظيره ايضا ما فى متن التنوير لوقال انا سارق هذا الثوب قطع ان اضاف وان نونه فلا وهذا هو المنقول وان بحث فيه بعضهم بانه ينبغى ان يفرق بين العالم والجاهل نعم لم يعتبروا الاعراب فى مسائل زلة القارى وان غير المعنى على احد القولين المصححين ولكن ذلك للضرورة والخرج صوتنا للصلاة عن الفساد والله ولى التوفيق والسداد ﴿ تنبيه ﴾ ظهر لك مما تقرر سابقا ان المعتبر فى صورة اجتماع قبل وبعد الفاء احد المتكررين مع غير المتكرر واعتبار احد المتكررين الاخر سواء كان اولا او وسطا او آخر هذا هو صريح الكلام السابق وكلام البحر يخالفه حيث قال بعد ذكر كلام الشئبى الذى ذكرناه سابقا وحاصله ان المذكور ان كان محض قبل وهو الاول وقع فى ذى الحجة وان كان محض بعد وقع فى جادى الآخرة وهو الخامس ويقع فى الوجه الثانى والرابع والسابع فى شوال لان قبله رمضان بالغاء الطرفين الاولين ويقع فى الثالث والسادس والثامن فى شعبان لان بعده رمضان بالغاء الطرفين الاولين انتهى فان مقتضاه ان المعتبر فى صورة الاجتماع هو الاخير المضاف الى الضمير كما هو صريح تمثيله بالثانى والرابع والسابع بناء على ترتيب الشئبى فان فى هذه الوجوه الثلاثة الظرف الاخير هو لفظ قبله فلهذا اوقفه فى شوال وفى الثالث والسادس والثامن الظرف الاخير هو لفظ بعده فلهذا اوقفه فى شعبان وحكم بان المنع هو الظرفان الاولان ايا كانا قبلين او بعدين او مختلفين ولا ينجى انه مناقض لما نقله عن الشئبى ولما قدمناه عن الفتح

وغيره فانه على ما ذكره لا يكون المثنى قبل وبعد وبه يختلف الحكم فانه يقع على ما ذكره
 الثماني وغيره في الوجه الثاني والثالث والرابع في شوال وفي السادس والسابع
 والثامن في شعبان * ولهذا قال الشيخ علاء الدين الحصكفي في الدر المنخار فيقع
 بمحض قبل في ذي الحجة وبمحض بعد في جادى الاخرى وقبل اولا او وسطا
 او آخرا في شوال وبعد كذلك في شعبان لاناء الطرفين فيبقى قبله او بعده
 رمضان انتهى . فصرح بان المعتبر احد المتكررين بعد الفاء الآخر بمقابلة في اى
 مكان كان * نعم قوله اولا في شوال وثانيا في شعبان صوابه العكس ومراده
 بالطرفين قبل وبعد اطلق عليهما ذلك نا بينهما من التقابل (خاتمة) يشبه
 ما نحن فيه في بعض اوجهه ما ذكره العلامة الاشموني في شرح المجموع انه جاءه
 ورقة فيها هذه الابيات

ماذا يقول ذو الفؤاد المنتبه * ومن رقى في الفضل اسمى رتبته
 في تارك اخا شقيقا وفتى * « ١ » قال انا ابو ابن ابى ابن ابه
 وادام كل ارثه وقد عدت * نسبة ذا الثاني علينا تشبته
 فامن بكشف اللبس عن نسبته * لى تبين حكمه من نسبه

قال فكتبت

الحمد لله على ما من به * جدابه يكشف لبس المشتبه
 هذا الفتى القائل للميت اب * يحوى الذى خلقه من نسبه
 فان ترم طريق كشفه لى * تلقى على بصيرة من نسبه
 فاسقط الضد بضد ينتهى * هنا بك الحال الى لفظ ابه

اى تسقط ابافى مقابلة ابن مرتين يبقى من المكررات لفظ ابه الذى في آخر البيت
 قميح به . وهذا آخر ما يسهه المولى امبده الضعيف ذى القريحة القريحة .
 والفكرة الجريحة * فى هذه الرسالة الفائقة فى بابها * البارزة لخطابها * المنفية
 لطلابها * بقصص خطابها * صانها الله تعالى من غر حسود يقدر فى مبانها *
 او يطمن فى معانيها * والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى على
 رسوله وعبدته * وآله وصحبه وجنده آمين

« ١ » هذا الشطر الرابع لا يترن نظمه الابيات الف انا ونقل حركة الهجزة
 من ابى الى نون ابن قبلها وقطع همزة ابن المضاب الى ابه بدون ياء على لغة النقص
 فى الاسماء الخمسة وترن ايضا بحذف همزة انا والفها وهمزة ابو مع قطع الهمزات
 الثلاث التى بعدها وهذا اولى لكونه اخف على اللسان منه

الرسالة الحادية عشرة

هذه رسالة الابانة عن اخذ الاجرة على
الحضانة للعلامة المحقق والفهامة
المدقق السيد محمد امين ابن السيد
عمر عابدين نفعنا الله به
آمين

الرسالة الحادية عشرة ❦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى . وسلام على عباده الذين اصطفى * وبعد فيقول الفقير محمد امين الشهير بابن عابدين هذه رسالة سميتها الابانة عن اخذ الاجرة على الحضانة دما الى تحريرها حادثة الفتوى الآتية فاقول الحضانة بفتح الحاء وكسرها تربية الولد والحاضنة المرأة توكل بالصبي وقد حضنت ولدها حضانة من باب طلب كذا في المغرب والحضن مادون الابط الى الكشمح وحضن الشيء جانباه * وهل هي حق من ثبت لها الحضانة او حق الولد خلاف * قيل بالاول فلا يجبر ان هي امتعت ورجعه غير واحد وفي الواقات وغيرها وعليه الفتوى وفي الخلاصة قال مشايخنا لا تجبر الام عليها وكذلك الخالة اذا لم يكن لها زوج لانها ربما تعجز عن ذلك * وقيل بالثاني تجبير واختاره ابواليث وخواهر زاده والهندواني * وايد في الفتح بما في كافي الحاكم لو اختلفت على ان تترك ولدها عند الزوج فالخلع جائز والشرط باطل لانه حق الولد فافاد ان قول الفقهاء الثلاثة جواب ظاهر الرواية * ثم قال في الفتح فان لم يوجد غيرها اجبرت بلا خلاف انتهى * وعلى هذا فافي الظهيرية قالت الام لاحاجة لي به وقالت الجدة نا آخذه دفع اليها لان الحضانة حقها فاذا اسقطت حقها صح الاسقاط منها لكن اعمالها ذلك اذا كان للولد ذورح محرم كاهنا اما اذا لم يكن اجبرت على الحضانة كيلا يضيع الولد كذا اختاره الفقهاء الثلاثة انتهى ليس بظاهر . وقد اغتر به في البحر فقال ماقاله الفقهاء الثلاثة قيده في الظهيرية بما اذا لم يكن للصغير ذورح محرم فينشد تجبر الام كيلا يضيع الولد * وانت قد علمت انه اذا لم يكن له احد فليس من محل الخلاف في شيء كذا في النهر * ووجه افادة ان قول الفقهاء الثلاثة اعنى اباليث والهندواني وخواهر زاده جواب ظاهر الرواية ما ذكره عن كافي الحاكم الشهيد وقد ذكر في البحر في باب الاحصار من كتاب الحج ان كافي الحاكم جمع كلام محمد في كتبه الستة التي هي ظاهر الرواية * وفي البحر فالحاصل ان الترجيح قد اختلف في هذه المسئلة والاولى الافشاء بقول الفقهاء الثلاثة انتهى لكن قال الشرنبلالي في رسالته كشف القناع الرفيع قلت وهذا منه يخالف صنيعه فيما اذا اختلف الترجيح فانه يعمل الى اتباع ما عاينه الفتوى ووجه ظاهر فان المرأة عاجزة حقيقة وشرعا ولهذا وجبت نفقتها على قرابتها المحرم المؤسر بمجرد فقرها لوجود عجزها بخلاف الرجل انتهى وفي التعليل نظر فان

المرأة اقدر على الحضانة ولذا جعلت لها للرجل ونفقتها على الاب كما سيأتي
 (اقول) ويظهر لي ان كلا من الحضانة والمحضون له حق الحضانة اما الحضانة فلا نه
 ليس للاب مثلا اخذ منها وكذا من كان ابعد منها لاحقه فيها واما المحضون
 فلانها اذا تعينت لم يكن لها الامتناع * ويدل لما قلنا من ان لكل منهما حقاً ما رأيت
 منقولا بخط بعض العلماء عن المفتي ابي السعود * مسألة في رجل طلق زوجته ولها
 ولد صغير منه واسقطت حقها من الحضانة وحكم بذلك حاكم فهل لها الرجوع
 بأخذ الولد الجواب نعم لهذا ذلك فان اقوى الحقين في الحضانة للصغير ولئن اسقطت
 الزوجة حقها فلا تقدر على اسقاط حق الصغير ابداً اه * ثم رأيت في البحر ما يؤيده
 ايضا وهو انه بعد ما نقل كلام الظهيرية المارقال وعلة في المحيط بان الام لا اسقطت
 حقها بقى حق الولد فصارت الام بمنزلة الميتة او المتزوجة فتكون الجدة اولى انتهى
 . وعلى هذا يحصل التوفيق بين القولين * ويرتفع الخلاف من البين * ويكون
 قول من قال انها حقها فلا تجبر بحجولا على ما اذا لم تتعين لها ويكون اقتصاره على انها
 حقها لكون حق الولد لم يضع حيث وجد له من يحضنه غيرها وقول من قال انها
 حقه فغير محجولا على ما اذا تعينت لها واقتصاره على انها حقه لكونه يضع حينئذ
 حيث لم يوجد من يحضنه غيرها ويؤيد هذا التوفيق ما مر عن الظهيرية حيث نقل
 عن الفقهاء الثلاثة القائلين بالجبر انه اذا وجد غيرها يصح اسقاطها حقها بخلاف
 ما اذا لم يوجد غيرها ولا ينافيه قول الفتح ان لم يوجد غيرها اجبرت بخلاف الام من
 حيث انه يفهم منه انه اذا وجد غيرها ففيه خلاف لانه مبني على ما هو المتبادر من كلامهم
 من وجوه الخلاف وما في الظهيرية يفيد عدمه فالاولى الاخذ به وكثيرا ما يحكى
 العلماء قولين ويكون الخلاف بينهما لفظيا وما هنا كذلك والله اعلم ﴿ فصل ﴾
 ثبت الحضانة للام النسبية ولو كتابية او محوسية او بعد الفرقة الا ان تكون
 مرتدة حتى تسلم لانها تجس او فاجرة فجورا يضع الولد به كزنا وغشاء (٨)
 وسرقة او غير ما مونة بان تخرج كل وقت وتترك الولد ضايعا او تكون امة
 او ام ولد او مدبرة او مكاتبه ولدت ذلك الولد قبل الكتابة لاشتغالهن بخدمة
 المولى او متزوجة بنير محرم الصغير او ابنت ان تربيته مجانا والاب معسر والعمة تقبل
 ذلك اى تربيته مجانا ولا تمنعه عن الام قيل للام امان تسكيه مجانا او تدفيعه للعممة
 على المذهب والعمة ليست بقيد فيما يظهر كذا في التوير وشرحه للشيخ علاء الدين
 ملخصا وقوله والعمة ليست بقيد الخ اصله لصاحب البحر حيث قال والظاهر ان
 العمة ليست قيذا بل كل حاضنة كذلك بل الخالة كذلك بالاولى لانها من قرابة

الام انتهى (قلت يدل عليه قول القهستاني عن النظم والاصح ان يقال لها امسكية
 واذا قصيه الى المحرم انتهى فان المحرم اعم من العمة وغيرها) ثم بعد الامامها
 ثم ام ام الام وان علنا عند عدم اهلية القربى الى آخر ما ذكره من المستحقات
 والمستحقين للحضانة ﴿ فصل ﴾ علم مما ذكرناه ان الحاضنة تستحق اجرة
 على الحضانة وبه صرح في البحر ايضا حيث قال وذكر في السراجية ان الام
 تستحق اجرة على الحضانة اذالم تكن منكوحة ولا ممتدة لايه وتلك الاجرة
 غير اجرة ارضاعه كما سيأتي في النفقات انتهى قال في منع النفار الظاهر انه اراد
 بها فتاوى سراج الدين قارى الهداية ونصها سئل هل تستحق المطلقة اجرة
 بسبب حضانتها ولها خاصة من غير رضاع له فاجاب نعم تستحق اجرة على الحضانة
 وكذا اذا احتاج الى خادم يلزم به انتهى ويحتمل انه اراد بها الفتاوى السراجية
 المشهورة لكنى لم اقف على ذلك في بابہ بنسختي والعلم امانة في اعناق العلماء
 انتهى . قلت والذي في النهر على ما رأيت في نسختي وغيرها عزوه الى السراج
 فليراجع لكن صاحب البحر صرح في باب النفقات بعزو ما مر الى فتاوى قارى
 الهداية فلم ان ذلك مراده بما ذكره في فصل الحضانة وانه لا محل لترديد صاحب
 المنع فتدبر ثم قال في منع النفار وعندي انه لا حاجة الى قوله اذالم تكن منكوحة
 ولا ممتدة لان الظاهر وجوب اجرة الحضانة لها اذا كانت اهلا وما ذكرنا
 هو شرط لوجوب اجر الرضاع لها لانها انما تستأجر لئلا لم تكن منكوحة
 او ممتدة انتهى ونازعه الشيخ خير الدين الرملي في حاشيته على المنع بان امتناع وجوب
 اجر الرضاع للمنكوحة وممتدة الرجعى لوجوبه عليها ذيانة وذلك موجود في
 الحضانة بل دعوى الاولوية فيها غير بعيد الى آخر ما قاله لكن سيأتي التصريح
 باستحقاقها النفقة وان اجبرت على الحضانة ولعل وجهه ان ذلك من تمام الاتفاق
 على الولد فليس باجرة حقيقة بل لها شبه الاجرة وشبه النفقة ولذلك قيدها
 في البحر بان لا تكون منكوحة ولا ممتدة لايه لانها اذا كانت منكوحة او ممتدة
 تكون نفقتها واجبة على الاب بدون حضانة فلذا لم يجب لها بالحضانة شئ زائد
 . اما بعد الطلاق وانقضاء العدة تنقطع نفقتها عن الاب وتصير حابسة نفسها
 لحضانة ولده فيلزمه ان يدفع لها شيئا يقابل ذلك علا بشبه الاجرة لانها
 عاجزة غالبا وتعلم انها لو تزوجت بزواج لينفق عليها يأخذ الولد منها ابوه
 وشققها على ولدها تحملها على حبس نفسها عن التزوج لتربية الولد فلها على
 ابيه اجرة الحضانة ومثل هذا يقال في اجرة الرضاع انما لم يجب لها اذا كانت

منكوحة للاب او معتدة منه لانها من جملة النفقة على الولد فينفق على مرضته اذا لم تكن نفقتها واجبة عليه وبهذا التقرير ظهر لك وجه التقييد بما اذا لم تكن منكوحة ولا معتدة وظهر لك انه لا فرق في ذلك بين الحضانة والرضاع خلافا لما قاله في المنع وظهر لك ان الوجه في عدم الفرق بينهما ما قلنا لا ما قاله الخبير الرملي بدليل انها اذا كانت بحيث تجبر على الحضانة تستحق النفقة كما ذكرنا فقد استحققت النفقة مع وجوب الحضانة وجبرها عليها فلو كانت العلة في عدم استحقاقها الاجرة اذا كانت منكوحة او معتدة هي وجوبها عليها ديانة لما وجبت لها اذا كانت تجبر عليها بان تيمينت لها فاغتم تحقيق هذا المقام * فانه من فيض الملك العلام * (هذا) وقد افتى بوجوبها صاحب البحر فقال في فتاواه * سئل عن رجل طلق زوجته وانقضت عدتها منه ولها منه ولد صغير ترضعه فهل يلزم باجرة الحضانة والرضاع ونفقة الصغير على الوجه الشرعي اولاهل اذا كانت الصغيرة في حضانة الام وهي من اولاد الاغنياء والاشراف تستحق على الاب خادما يخدمها يشتره او يستأجره اذا احتاجت اليه اولا (اجاب) نعم يلزم الرجل المذكور بذلك كله والله تعالى اعلم * وكذلك افتى به الشيخ خير الدين الرملي في فتاواه المشهورة ومشى عليه في النهر تبعا لقارمى الهداية قال في المنع لكن يشكل على هذا اطلاق ما في جواهر الفتاوى قال سئل قاضى القضاة فخر الدين خان عن المبتوتة هل لها اجرة الحضانة بعد فطام الولد فقال لا والله تعالى اعلم انتهى وذكر الرملي عقب افتائه بما مر ما نصه (سئل) في يتيمة رضيع سنه دون سنة وآخر سنه دون خمس سنين وآخر سنه سبع سنين فرض القاضى حضانتهم لهم سبع قطع مصرية كل يوم وهو غبن فاحش هل يصح ذلك ام لا (اجاب) اما الغبن الفاحش في مال الايتام فلا قائل به اصلا من العلماء الكرام ويسترد منها الزائد بلا كلام واما استحقاقها الاجرة ففيه خلاف فقد سئل قاضى القضاة فخر الدين خان عن المبتوتة هل لها اجرة الحضانة بعد فطام الولد قال لا وموضوعه اذا كان هناك اب والوجه فيه انها حق لها والشخص لا يستحق اجرة على استيفاء حقه فكيف تستحق مع عدم الاب نعم لها اذا كانت محتاجة انتأ كل من مال اولادها بالمعروف لاعلى وجه انه اجرة حضانتها وقيل تستحق على الاب ولا اب هنا يعنى في الواقعة المسؤل عنها والحضانة واجبة عليها لقبدرتها عليها ولا تستحق الاجرة على اداء الواجب عليها وهذا تحرير هذه المسئلة والناس

عنه غافلون * وقد كتبت على حاشية نسختي جواهر الفتاوى على قوله فيها سئل
 قاضي القضاة الخ ما يعلم منه ان المتوفى عنها زوجها الاجرة لحضانتها من باب اولي لكن
 اذا كانت محتاجة وللولد مال لها ان تأكل منه بالمعروف وهي كثيرة الوقوع فلتحفظ
 والله تعالى اعلم انتهى كلام الرملي * فعمل ان ما في فتاوى قارى الهداية احد القولين
 فانما يؤبه به ترجيح له وقد مشى عليه في التسوير واقره في الدر المختار والشرنبلالية
 وسيأتي تمام الكلام عليه * ورأيت بخط بعض مشايخ مشايخنا ان الذى ظهر لى
 ان ما في جواهر الفتاوى محله ما اذا كانت الميتوة في العدة فلا يخالف ما في السراجية
 انتهى اى فيكون على احدى الروايتين في معتدة البائن كما يأتى والروايتان وان كانتا
 في اجرة الرضاع لكن الظاهر كما قال الرملي ان الحضانة كذلك (ثم ان قول فخر الدين
 بعد فطام الولد غير قيد فياذكره لكن لما كانت تستحق اجرة الرضاع قبل فطامه قيد
 بذلك لانها تستحق اجرة في الجملة وان كانت تلك الاجرة للرضاع للحضانة تأمل)
 وكذا اختلف في اجرة مسكن الحضانة قال في البحر وفي الخزانة عن التفاريق لا تجب
 في الحضانة اجرة المسكن الذى تحضن فيه الصبي وقال آخرون يجب ان كان للصبي
 مال والافمل من تجب عليه نفقته انتهى واختار في النهر ما في التفاريق فقال وينبغي
 ترجيحه اذ وجوب الاجر لا يستلزم وجوب المسكن بخلاف النفقة انتهى وقال الخير
 الرملي في حاشيته على البحر قال الغزى واما لزوم سكن الحضانة فاختلف فيه والظاهر
 لزوم ذلك كما في بعض المعتبرات انتهى (اقول) وهذا يعلم من قولهم اذا احتاج
 الصغير الى خادم يلزم الاب به فان احتياجه الى المسكن مقرر انتهى وقال الشيخ
 علاء الدين في شرح الملتقى والصغير اذا كان في حضانة الام وهو من اولاد الاشراف
 تستحق على الاب خادما يخدمه فيشتره او يستأجره وفي شرح النقاية للباقانى عن البحر
 المحيط عن مختارات ابي حفص سئل عن له امساك الولد وليس لها مسكن مع الولد
 هل على الاب سكنها او سكنى ولدها قال نعم سكنها جميعا * وسئل نجم الأئمة البخارى
 عن المختار في هذه المسئلة فقال المختار ان عليه السكنى في الحضانة انتهى واعتمده ابن الشحنة
 خلافا لما اختاره ابن وهبان وشيخه الطرسوسى الوجه من عدم لزوم المسكن والالزم
 ضياع الولد اذ لم يكن للحضانة مسكن واما اذا كان لها مسكن فينبغى الافتاء بما رجحه
 في النهر تبع الابن وهبان والطرسوسى ولا سببا وقد قدمه قاضى خان والله تعالى الموفق
 يشير الى هذا التوفيق قول ابي حفص المار وليس لها مسكن وهذا هو الارفق (واما
 اخذها الاجرة على الارضاع فلا يجوز لو منكوحة او معتدة كما سذكروه عن الكنز
 قال في النهر لان الارضاع مستحق عليها بالنص فاذا امتعت عذرت لاحتمال عجزها

غيراتها بالاخير ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجرة عليه وهو ظاهر في عدم جواز الاجرة ولو من مال الصغير وذكر في الذخيرة انه يجوز قال وما ذكر من عدم جواز استئجار زوجته فتأويله اذا كان ذلك من مال نفسه كيلا يؤدي الى اجتماع اجرة الرضاع ونفقة النكاح في مال واحد وجزم به في المجتبى والاوجه عندي عدم الجواز ويدل على ذلك ما قالوه من انه لو استأجر منكوحته لأرضاع ولده من غيرها جاز من غير ذلك خلاف لانه غير واجب عليها مع ان فيه اجتماع اجرة الرضاع والنفقة في مال واحد ولو صلح مانعا لما جاز هنا فتدبره * واطلق في المعشدة ولا خلاف في الرجعي وفي البائن روايتان قيل وظاهر الرواية الجواز وهو اصح الروايتين كذا في الجوهره والقنية معللا بان النكاح قد زال فهي كالاجنبية الا ان ظاهر الهداية يفيد عدمه وهو رواية الحسن عن الامام وهي الاولى انتهى كلام النهر وذكر في الشرنبلالية عن التاترخانية ان الفتوى على رواية الجواز لكن نسبها للحسن عكس ما في النهر ثم ظاهر كلامهم ان هذه الاجرة لا تنوقف على عقد اجارة مع الام بل تستحق بالارضاع في المدة المذكورة ولا تسقط هذه الاجرة بموته بل هي اسوة العرماء كذا في النهر والبحر ﴿فصل﴾ علم مما قدمناه عن التنوير وشرحه ان مما يسقط الحضانة طلب الحضانة الاجرة عليها والاب معسر مع وجود متبرع بها من اهل الحضانة وبه افتى الرملي حرارا كما هو مسطور في فتاواه وقال في البحر في باب النفقات عند قول الكنز ويستأجر من ترضعه عندها لامة لو منكوحه او معتدة وهي احق بمدها ما لم تطلب زيادة * مانصه وظاهر المتون ان الام لو طلبت الاجرة اى اجرة المثل والاجنبية متبرعة بالارضاع فالام اولى لانهم جعلوا الام احق في جميع الاحوال الا في حالة طلب الزيادة على اجرة الاجنبية والمصرح به بخلافه كما في التبيين وغيره ان الاجنبية اولى لكن هي اولى في الارضاع * اما في الحضانة ففي الولوالجية وغيرها رجل طلق امرأته وبينهما صبي والاصبي عمة ارادت ان تربيته وتمسكه من غير اجر من غير ان تمنع الام عنه والام تأبي ذلك وتطالب بالاجر ونفقة الولد فالام احق بالولد وانما يبطل حق الام اذا تحكمت الام في اجر الارضاع باكثر من اجر مثلها والصحيح انه يقال للام اما ان تمسكي الولد بغير اجر واما ان تدفعيه الى العمة انتهى الى هنا كلام البحر (قوله) في البحر والمصرح به بخلافه اى بخلاف ظاهر المتون قال الزيلعي في التبيين وان رضيت الاجنبية ان ترضعه بغير اجر او بدون اجر المثل والام بأجر المثل فالاجنبية اولى انتهى وقال في البدائع واما اذا انقضت عدتها فالتمست اجرة الرضاع وقال الاب اجد من

ترضع من غير اجراء او اقل من ذلك فذلك له لقوله تعالى (وان تعاسرتن فسترضعن
 له اخرى) لان في الزام الاب ما تلتزمه ضررا بالاب وقد قال الله تعالى (ولا
 مولود له بولده) اي لا يضار الاب بالزام الزيادة على ما تلتزمه الاجنبية كذا ذكر
 في بعض التأويلات ولكن ترضع عند الام ولا يفرق بينهما لما فيه من الحاق الضرر
 بالام انتهى ومثله في تبين الكنز للزيلي * وقيد في الدرر ارضاعه عند الام بقوله
 ما لم تتزوج وهو ظاهر لسقوط حقها في الحضانة حينئذ والمراد تزوجها باجنبي
 كما مر (وقوله) لكن هي اولى في الارضاع الخ الاولى حذف الاستدراك اذ بناء
 على ما ذكره من الصحيح لافرق بين الارضاع والحضانة في ان الاجنبية المتبرعة مقدمة
 على الام طالبة للاجر * ثم اعلم ان ما ذكره من عبارة الوالوجية ليس صريحا
 في ان المراد منه الحضانة فقد قال في الحواشي العزيمة عند قوله وتطالب الاب
 بالاجرة ونفقة الولد اراد بالاجرة اجرة الرضاع سواء ارضعته بنفسها او ارضعته
 غيرها واراد بالنفقة ما يكون بعد الفطام * والظاهر ان وضع المسئلة في مطلقة مضت
 عدتها فان طلب الاجرة من الاب من جهة الصبي انما هو في هذه الصورة قال وانما
 قلنا اراد بالاجرة اجرة الرضاع اذ لا يجب على الاب اجرة على الحضانة زائدة على
 هذه الاجرة حتى تطالبه المرأة به كما صرح به في جواهر الفتاوى نقلا عن قاضي
 خان انتهى لكن دعاه الى هذا الحل قصر نظره على القول بعدم وجوب الاجر
 على الحضانة * وقد علمت القول الآخر فيه فيحمل كلام الوالوجية عليه فليتأمل
 (وقوله) والصحيح انه يقال للام الخ مقابل لقوله فالام احق يوضحه قوله في الخانية
 صغيرة لها اب معسر وعمة موسرة ارادت العمه ان تربي الولد بما لها مجانا ولا تمنعه
 عن الام والام تأبي ذلك وتطالب الاب بالاجرة ونفقة الولد اختلفوا فيه
 والصحيح انه يقال للام اما ان تمسكي الولد بغير اجر واما ان تدفعيه الى العمه اه
 والمراد بالاجرة اجرة الحضانة والتربية كما فهمه صاحب البحر والدرر والفتح
 فتكون العمه المتبرعة اولى لكن قال الرملي قيده في الخانية والبازية والخلاصة
 والظهرية وكثير من الكتب بكون الاب معسرا فظاهره تخلف الحكم المذكور
 بيساره فليحرم * وانت خبير بان المفهوم في التصانيف حجة يعمل به تأمل انتهى (قلت)
 ومثله في الشرنبلالية حيث قال ونقيس الدفع للعمه بيسارها واعسار الاب مفيد ان الاب
 الموسر يجبر على دفع الاجرة للام نظرا للصغير ومع اعساره لا يوجد احد ممن هو مقدم
 على العمه متبرعا مثل العمه ومع ذلك يشترط ايضا ان لا تكون متزوجة بغير محرم
 للصغير انتهى * قال بعض الفضلاء ولم ار ما المراد بيسار العمه في كلام صاحب

الدرر وغيره كقطع القدير والظاهر ان المراد به القدرة على الحضانة انتهى
(قلت) بل الظاهر ان المراد به القدرة على الاتفاق يدل عليه قوله في الدر المختار
وهل يرجع العم او العمة على الاب اذا ايسر قيل نعم مجتبي انتهى * اى هل يرجع
بما اتفقت على الصغير لا باجرة الحضانة او الرضاع والافائدة للاب حينئذ في اخذه
من الام * ثم لا يخفى ان ذكر العم هنا مستدرك ثم حيث علمت ان الاب الموسر
يجب على دفع الاجرة للام على الحضانه علمت تأييد ما اتفق به قارى الهداية (وقوله)
واما ان تدفيعه الى العمة فيقيد انه يتزعم من الام فيوهم المخالفه بينه وبين ما قدمناه
عن البدائع وغيرها من انها توضع عند الام ولا يفرق بينهما لما فيه من الحاق الضرر
بالام (اقول) ودفع المخالفة باختلاف موضوع المسئلة بحمل الاولى على
الحضانة والثانية على الرضاع خلافا لما فهمه في الزميمة كما مر * فاذا طلبت الام
اجرة على الحضانة وتبرعت العمة سقط حق الام وصارت الحضانية للعمة واما
اذا طلبت الام اجرة على الارضاع فقط تبقى الحضانة لها فلا يتزعم الولد منها
بل ترضعه الظئر عندها * ولذا قيده في الدرر بقوله ما لم تتزوج كما قدمناه هذا ما ظهر لي
* ودفع المخالفة في الشريعة لانه بان الثانية محمولة على ما اذا كانت المرضعة اجنبية
فلذا قال ترضع في بيت الام بخلاف العمة فيدفع لها هذا حاصل ما ذكره فتأمل
* والظاهر انه فهم ان موضوع المسئلتين واحد وهو الرضاع وليس كذلك اذ قولهم
ان الظئر ترضعه في بيت الام لم يقيدوه بما اذا كانت اجنبية فلا فرق بين كون المتبرعة
بالرضاع اجنبية او غيرها فترضعه في بيت امه لان طلبها الاجر على الارضاع لا يسقط
حقها في الحضانة والام يقووا ترضعه الظئر في بيت الام فتدبر * ثم قال في البحر
عقب عبارته السابقة ولم ار من صرح بان الاجنبية كالعمة في ان الصغير يدفع اليها
اذا كانت متبرعة والام تريد الاجر على الحضانة ولا تقاس على العمة لانهما حاضنة
في الجملة * وقد كثرت السؤال عن هذه المسئلة في زماننا وهو ان الاب يأتى باجنبية
متبرعة بالحضانة فهل يقال للام كما يقال لتبرعت العمة وظاهر المتن ان الام
تأخذه باجر المثل ولا تكون الاجنبية اولى بخلاف العمة على الصحيح الا ان يوجد نقل
صرح في ان الاجنبية كالعمة والظاهر ان العمة ليست قيما بل كل حاضنة كذلك بل
انما ذلك بالاولى لانها من قرابة الام * ثم اعلم ان ظاهر المولود الحية ان اجرة الرضاع
غير نفقة الولد للعطف وهو للمفايرة * فاذا استاجر الام للارضاع لا يكفي عن نفقة
الولد لان الولد لا يكفيه اللبن بل يحتاج معه الى شئ آخر كما هو المشاهد خصوصا
الكسوة فيقدر القاض له نفقة غير اجرة الارضاع وغير اجرة الحضانة * صلى هذا

يجب على الأب ثلاثة اجرة الرضاع واجرة الحضانة ونفقة الولد . اما اجرة الرضاع فقد صرحوا بها هنا * واما اجرة الحضانة فصرح بها قارى الهداية فى فتاواه * واما نفقة الولد فقد صرحوا بها فى الاجارات فى اجارة الطائر انتهى وتعامه فيه (قوله) ولا تقاس على العمه الخ جواب عما قد يقال انها مثل العمه بمجامع التبرع من كل فتلحق بها * فاجاب بالفرق وهوان العمه حاضنة فى الجملة فلها استحقاق بخلاف الاجنية وايضا فان العمه اشفق عليه من الاجنية فلا يصح القياس مع الفارق * وقال عشيده الرملى وقد سئلت عن صغيرة لهام وبنت ابن عم تطلب الام زيادة على اجر المثل وبنت ابن العم تريد حضانتها مجانا فاجبت بانها تدفع الى الام لكن باجر المثل لا بالزيادة لان بنت ابن العم كلاجنية لاحق لها فى الحضانة اصلا فلا يعتبر تبرعها على ما ظهر لهذا الشارح وهو تفقه حسن صحيح لان فى دفع الصغير للتبرعة ضررا به لتصور شققها عليه فلا يعتبر معه الضرر فى المال لان حرمة دون حرمة ولذلك اختلف الحكم فى نحو العمه والحالة مع اليسار والاعسار فاذا كان موسرا لا يدفع اليهما كما يفيد تقييد اكثر الكتب اذ لا ضرر على الموسر فى دفع الاجرة وبه تقرر هذه المسئلة فانهم هذا التحرير واعتمه فقد قل من تظن له والله تعالى الموفق انتهى * وفى فتاوى الشيخ محمد الحانوتى واما المتبرعة بالحضن فالمدكور انها ان كانت العمه هى المتبرعة باجرة الحضن وهى غير اجرة الرضاع فهى احق من غيرها بمن له الحضن واما الاجنية فليمنع عليها والله تعالى اعلم انتهى (وقوله) والظاهر ان العمه ليست قيذا الخ قدمنا ما يؤيده عن القهستانى وبهذا يظهر الجواب عما وقع كثيرا وهوان الام تطلب اجرة الحضانة من الاب فيقول الاب ان لى اماً تربيته عندي بلا اجر فعلى هذا يدفع لام الاب المتبرعة هذا اذا طلبت ام الصغير اجرة على الحضانة اما لو كان رضيعا وتبرعت بحضنته ولكنها طلبت اجرة على الارضاع فانه يبقى عندها وان قالت ام الاب او اخته مثلا انا ارضعه متبرعة يقال لها ارضيه فى بيت امه لان كون المتبرعة بالارضاع غير اجنية لا يسقط حضانة الام كاعلمته آنفا فانتم هذه الفائدة (وقوله) ثم اعلم ان ظاهر الولوالجية الخ يقتضى انه محل الاجرة فى كلام الولوالجية على اجرة الرضاع كما حله فى الزميه كما قدمناه وهو مخالف لما اراده من سياق كلام الولوالجية فانه لا يتم الا بالمثل على اجرة الحضانة وهو المفهوم من كلام الدرر وفتح القدير ايضا تأمل (وقوله) فعلى هذا يجب على الاب ثلاثة الخ (اقول) بل اربعة والرابع اجرة المسكن الذى تحضن فيه الصبي على ما قدمناه الا ان يقال انه داخل فى النفقة لان المسكن له ايضا لخاصته خاصة

وقد قالوا ان النفقة الطعام والكسوة والمسكن وقال الوان في حاشية الدرر انهم قالوا النفقة والسكنى تو امان لاينفك احدهما عن الآخر ﴿ فصل ﴾ وبعد علمك بان الام تستحق اجرة الحضانة كما ذكره في السراجية وانها غير اجرة ارضاعه (فنقول) قال العلامة الرملى في حواشى البحر اقول لم يذكر هل الاجرة على الاب ام فى مال الصغير اذا كان له مال ولم يذكر بعد موت الاب اذا طلبت اجرة الحضانة من مال الولد اذا كان له مال او ممن يجب نفقته عليه اذا لم يكن له مال هل تجب الى ذلك ام لا ولم اراه فى غير هذا الكتاب صريحاً لكن المفهوم من كلامهم ان الام لا تستحق اجرة الحضانة فى مال الصغير عند عدم الاب لوجوب التربية عليها حتى تجبر اذا امتنعت كما افتى به الفقهاء الثلاثة بخلاف الرضاع حيث لا تجبر وهو الفارق بين المسئلتين حتى جاز ان تفرض اجرة الرضاع فى مال الصبي لانه على قول كاسياتى فى النفقات لان المنوع اجتماع اجرة الرضاع مع نفقة النكاح فى مال واحد * وجاز على الاب اذا لم تكن منكوحة ولا معتدة لعدم وجوب نفقة النكاح عليه وهو من باب النفقة وهى عليه بخلاف الحضانة * ولذلك قال فى جواهر الفتاوى سئل قاضى القضاة فخر الدين خان عن المبتوتة هل لها اجرة الحضانة بعد فطام الولد قال لا لكن صرح قارى الهداية فى فتاواه باستحقاقها ذلك على الاب اذا لم تكن منكوحة او معتدة * والظاهر ان علة الاول الوجود عليها ديانة * وعلة الثانى انها اذا حضنته فقد حبست نفسها فى تربيته واشتغلت عن الكسب فيجب لها على الاب ما يقوم مقام الاتفاق عليها وهى اجرة الحضانة لئلا يحصل الاضرار لها بولدها وان وجبت عليها ديانة فاذا لم يكن للصغير اب فهى الاولى والا حق بتربيته من غيرها فلا تطلب اجرة من ماله ولا ممن هو دونها فى ذلك واما اذا كانت محتاجة جاز لها ان تأكل من ماله بالمعروف لاعلى وجه انه اجرة حضانتها فتأمل وراجع فعمى ان تظفر بالنقل فى المسئلة * واذا كان للصغير مال لها ان تمتنع من حضنته فيستأجر له حاضنة من ماله غيرها . وكذلك لو كان الاب موجوداً وللصغير مال فللاب ان يجعل اجرة الحضانة من ماله * فيرجع الامر الى ان الصغير اذا حضنته امه فى حال النكاح او فى عدة الرجعى او البائى فى قول لا تستحق اجرة لامن مال الصغير ولا على الاب والثانى مصرح به والاولة نفقة * ويفرق بينهما وبين الرضاع بأنه من باب النفقة وهى على الاب اذا لم يكن للصغير مال وفى ماله اذا كان له مال بخلافها فان الحضانة حقها ولا تستوجب على اقامة حقها اجرة وكذلك الحكم لو لم يكن له اب وله

مال فحضنته وطلبت الاجرة من ماله ولماره ايضا كما ذكرته اولا والذي يظهر وجوبها في ماله وان الحقنا الحضانة بالرضاع قلنا باستحقاق ذلك وبجوازه في مال الصغير وان كان له اب واما اذ لم يكن له مال ولا اب فلا كلام في جبرها حيث لم يكن له من يحضنه غيرها لضياعه ويفترض ذلك عليها فلا تستحق على ذلك اجرة (والحاصل) ان كلام اصحابنا في هذا المحل قاصر عن افادة الاحكام كلها فليكن ان تناهها وتستخرجها بفرط ذكائك والله تعالى اعلم * (هذا) ورايت في كتب الشافعية مؤنة الحضانة في مال المحضون ان كان له مال والافعل من تجب عليه نفقته * وعلى ما اجاب به قارى الهداية من استحقاقها الاجرة اذا لم تكن منكوحة ولا معتدة لا يبعد ان يكون مذهبنا كذهب الشافعية وتكون كالرضاع وهذا هو السابق للافهام ويتعين القطع به والاعتماد عليه والله تعالى اعلم بالصواب * وانظر ماسياتي في شرح قوله ولقريب محرم بذلك على ان في المسئلة قولين وان الراجح ان الرضاع يجب بقدر الارث ايضا فتكون الحضانة كذلك والله تعالى اعلم (والحاصل) ان النظر الفقهي يقتضى ان في نفقة الحضانة اذا لم يكن للصغير اب ولا مال وتعدد القريب المحرم قولين في قول على الام خاصة وفي قول بقدر الارث كالنفقة ولم ار ايضا ما اذا جعل القاضى لها اى اللام اجرة الحضانة في مال اليتيم وامر الوصى بدفعها للام فتزوجت واستمرت تحضنه عند الزوج هل يبطل فرض القاضى ام لا حيث لم يتعرض من له حق الحضانة بعدها للحضانة * والظاهر من تسميتهم لها اجرة انه لا يبطل الفرض لانه بمنزلة تعيب العين المستأجرة وهذا عند من يقول بجواز الاجرة عليها والظاهر انه الاصح ولذلك افق به قارى الهداية (وقد) كتبت في ذلك كتابة على حاشية فتاوى الشيخ الحلبي واستدلت على صحة ما قلته بفرع ذكره في الظهيريه وغيرها معللا بعبارة تشرك هذا معه في الحكم فراجعه والذي يدل على صحة ما قلته فروع ذكرها اصحاب الفتاوى في كتاب الاجارة في بحث اجارة الظئر فراجعه يظهر لك صحة ما قلته والله تعالى اعلم انتهى كلام الرملى في حواشى البحر * والذي استقر عليه رأيه انها كالرضاع وح فاذا كانت منكوحة او معتدة من الرجعى فلا اجر لها * ولو مبانة او معتدة من البائن على احدى الروايتين السابقتين فلها اجرة من مال الصبي ان كان له مال والا فن ابيه او من تجب عليه نفقته * وقد اقره على هذا البحث تليذه الشيخ علام الدين في الدر المختار وذكر قبله مانصه وفي المنية تزوجت ام صغير توفى ابوه وارادت تربيته بلا نفقة مقدرة واراد وصيه تربيته بها دفع اليها لا اليه

ابقاء لما له وفي الحاوى تزوجت بأخروطلبت تربيته بنفقته والتزم ابن العم ان
 يربيه مجانا ولاحاضنة له فله ذلك انتهى * وقال في منع الغنار بعد ذكر ما في المنية
 وله وجه وجيه لان رعاية المصلحة في ابقاء ماله اولى من مراعاة عدم حقوق الضرر
 الذى يحصل له لكونه عند الاجنبى انتهى والمراد بالاجنبى زوج الام الذى هو
 غير محرم للولد * ورايت بخط شيخ مشايخنا العلامة الفقيه ابراهيم السايحاني قال
 البرجندى تجبر الام على الحضانة اذا لم يكن لها زوج والنفقة على الاب * وفي
 المنصورية ان ام الصغيرة اذا امتعت عن امسائها ولا زوج للام تجبر عليه
 وعليه الفتوى وقال الفقيه ابو جعفر تجبر وينفق عليها من مال الصغيرة
 وبه اخذ الفقيه ابواليث فهذا نقل من المذهب فيما نقل عن الشافعية * وفي
 شرح المجمع تجبر اذا كان الاب معسرا ولم يكن للولد مال وتجمل الاجرة ديناعليه
 كنفقته * فهذا نص في ان لها الاجرة مع الجبر انتهى ما رأيت بخطه رحمه الله تعالى
 وهذا صريح ايضا بما بحثه الخيزرملى من ان اجرة الحضانة كالارضاع تجب
 في مال الصغير (قلت) وحيث قلنا انها كالارضاع فتكون اجرة حضائنه من جلة
 نفقته كما ان اجرة ارضاعه كذلك * وعليه فالنفقة في كلامى المنية والحامى تشمل
 اجرة حضائنه * وح يظهر الجواب عن حادثة الفتوى في زماننا في صغير توفيت
 امه وتركت لعمالا ولها ام وابوه معسر وله ام ايضا متروجة بمجد الصغير ارادت
 ام امه تربيته باجر وام امه ترضى بذلك مجانا فهل يدفع لام امه اولام امه
 المتبرعة والذى يظهر من التعليل بابقاء ماله ان يدفع للمتبرعة بل هنا اولى وذلك
 لان الام في مسألة المنية لما كانت متروجة بالاجنبى صارت كالوصى الاجنبى في عدم
 ثبوت الحضانة لها فاذا دفع اليها ابقاء ماله مع لزوم تربيته في حجر الاجنبى الذى
 يطعمه نذرا وينظر اليه شذرا فلا بد ان يدفع لام امه المتبرعة في مسئلتنا ويكون الصغير
 في حجر امه وجده الشفوقين عليه بالاولى (وحينئذ فالذى تحررنا) فيما اذا طلبت
 الاجرة من ثبوت لها حق الحضانة كالام مثلا مع وجود متبرع بها انه لا يخلو اما
 ان يكون المتبرع اجنبيا عن الصغير اولا * وعلى كل فاما ان يكون الاب معسرا
 اولا * وعلى كل فاما ان يكون للصغير مال اولا * فاذا كان المتبرع اجنبيا يدفع
 للام بالاجرة وان كانت الاجرة من مال الصغير حيث كانت الام غير متروجة
 باجنبى كما مر عن الذخيرة والمجتبى من جواز استيجار الام الارضاع من مال الصغير
 والحضانة مثله على ما علمت * واذا كان المتبرع غير اجنبى فان كان الاب معسرا
 والصغير له مال اولا يقال للام اما ان تمسكه بفير اجر واما ان يدفع للعمة مثلا المتبرعة

صونا لمال الصغير ان كان له مال * وان كان الاب موسرا والصغير له مال فكذلك
لان اجرة ارضاعه ح في مال الصغير والمصرح به في الشروح كالتبين وغيره كما مر
ان المتبرعة اولى وحيث كانت الحضانة مثله يكون حكمها كذلك وان كان الاب
موسرا ولا مال للصغير فالام مقدمة وان طلبت الاجرة نظرا للصغير كما يفهم من
كلامهم حيث قيدوا الدفع للمتبرعة باعسار الاب كما قدمناه عن الرمل والشربلالية
وح يفرق بين يسار الاب ويسار الصغير وذلك انه مع يسار الاب يدفع للام
بالاجرة لان فيه نظرا له بكونه عند امه من غير ضرر يلحقه بخلافه مع يسار
الصغير فانه وان حصل في كونه عند امه نظره بسبب انها اشفق عليه من عمته مثلا لكن
فيه ضرره يلحقه في ماله فافترقا هذا ما ظهر لنا بناء على ما حرره الرمل من كون
الحضانة كالرضاع والله تعالى اعلم

الرسالة الثانية عشرة

رسالة تحرير النقول في نفقة الفروع والاصول
تأليف شيخنا العلامة والعمدة الفهامة شيخ
الاسلام وعلم الاعلام السيد محمد تاج الدين
تعمده الله تعالى برحمته
ونفعنا به آمين

الرسالة الثانية عشرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الامين وعلى اله
 وصحبه اجمعين (امامه) فيقول العبد الفقير * الى مولاه القدير * محمد امين بن
 عمر عابدين . كان الله له انما كان * ولطف به في كل مكان * وغفر له ولوالديه *
 ولما يخدونه له حق عليه * امين ان مسائل النفقة على الاصول والفروع * المذكورة
 في كتب الفروع في باب النفقات * من كتب أئمتنا الحنفية الثقات * لم اراهم ذكر والها
 ضابطا يحصرها * حتى حار فيها عقل من يسبرها * وصار قصير الباع مثلى يخطب فيها
 خبط عشوى * ولا يتهدى الى جواب حوادثها عند الفتوى * فشمرت عن ساق الجدد
 والاجتهاد * واعلمت الفكر فيما دونه خرط القناد وتضرعت اليه سبحانه في بلوغ
 المراد * ابتداء لوجهه تعالى ونفعا للعباد * حتى هداني سبحانه بحوله وقوته لاجبولى
 وقوتي * الى ان اظهر على يدي ما ليس في طاقتي * بتحرير ضابط جامع * واصل نافع
 يحصر الفروع التي رايتهم ذكروها * ويوافق القواعد التي قرروها وحرروها
 * ويبين المراد مما اجلوه * ويوقف على ما تركوا ذكره واهملوه . اعتمادا على حسن
 فقاہم * وقوة نباهتهم * وجعت ذلك في رسالة (سميتها تحرير النقول) في نفقة
 الفروع (الاصول) ورتبتها على ثلاثة فصول * واتبعها بملحة * راجيا حسن
 الخلقه فقدمت اول ما ذكره من العبارات * ثم ذكرت ما فيها من الاشكالات
 واجوبتها مع ما تحرر لي من هذه المقالات * ثم ذكرت الضابط واقعا فيه كل شئ
 في محله * حتى يرجع كل فرع الى اصله * ثم ذكرت بعض زيادات وتوضيحات *
 وبالله استعين * في كل حين * راجيا منه الوصول الى الصواب * والحصول على
 خالصه من الباب * وان ينفعني بذلك والمسلمين امين ﴿ الفصل الاول ﴾ اعلم ان
 القرابة في الاصل نوعان قرابة الولادة وقرابة غير الولادة والثانية نوعان ايضا
 قرابة محرمة للنكاح كالاخوة والعمومة والخوالة وقرابة غير محرمة للنكاح كقرابة
 بنى الاعمام وبنى الاخوال ولا خلاف عندنا في عدم ثبوت النفقة لهذه القرابة
 الاخيرة خلافا لابن ابي ليلى لان قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) المراد منه
 الوارث من الاقارب الذي له رجم محرم بدليل قراءة عبدالله بن مسعود وعلى
 الوارث ذى الرجم المحرم مثل ذلك فبقى وجوب النفقة على القريب عندنا منوطا
 بقرابة الولادة وقرابة الرجم المحرم والمقصود لنا الكلام على الاولى منها ولكنه

يستتبع بعض الكلام على الثانية (فنقول وبالله التوفيق) قال في الملتقى ونفقة
البت بالغة والابن زمن على الاب خاصة وقيل على الاب ثلثاها وعلى الام ثلثها وعلى
الموسر يسارا يحرم الصدقة نفقة اصوله الفقراء بالسوية بين الابن والبت ويعتبر فيها
القرب والجزئية لا الارث فلو كانت له بنت وابن ابن فنفته على البنت مع ان ارثه لهما
ولو كان له بنت بنت واخ فنفته على بنت البنت مع ان كل ارثه للاخ وعليه
نفقة كل ذي رحم محرم منه ان كان فقيرا صغيرا او اناثى او زمن او اعمى او صحيحا لا يحسن
الكسب لخرقه (الاخرق من لا يحسن الصنعة) او لكونه من ذوى البيوتات
او طالب علم ويجبر عليها وتقدر بقدر الارث حتى لو كان له اخوات متفرقات
فنفته عليهن اجناسا كما يرثن منه ويعتبر فيه اهلية الارث لاحقيقته فنفقة من له
خال وابن عم على خاله اه ونحوه في الاختيار ومختصر النقاية والتوير ومواهب الرحمن
(وقال) في الذخيرة ثم الاصل في نفقة الوالدين والمو لودين ان يعتبر القرب
والجزئية ولا يعتبر الميراث واذا استويا في القرب تجب على من له نوع رجحان واذا
لم يكن لاحدهما رجحان فحجب النفقة بقدر الميراث * فاذا كان للفقير ولد وابن
ابن موسران فالنفقة على الولد لانه اقرب * واذا كان له بنت وابن ابن فعلى البنت
خاصة وان كان الميراث بينهما لان البنت اقرب * واذا كان له ولد بنت واخ شقيق
فعلى ولد البنت ذكرا كان او اناثى وان كان الميراث للاخ (فعلم) ان العبرة لقرب
القراية والجزئية * ولو كان له اب وابن موسران فالنفقة على الابن وان استويا
في القرب لانه ترجح باعتبار تاويل ثابت له في مال ولده امي في حديث انت ومالك
لايبك ولو كان له جد وابن ابن فعليهما على قدر ميراثهما على الجسد السدس والباقي
على ابن الابن (والدليل) على عدم اعتبار الميراث انه لو كان للمسلم ولدان احدهما
ذمي فعليهما وان كان الميراث للمسلم منهما وكذلك اذا كان له ابن نصراني واخ مسلم
فعلى الابن وان كان الميراث للاخ * وكذلك لو كان للفقير بنت واخت لاب وام
او مولى عتاقة فعلى البنت وان كان الميراث بينهما سوية اه لمخصا ونقله في البحر
وغيره (وقال) في البدائع شرح التحفة الحلال في القراية الموجبة للنفقة لا يخلو اما
ان كانت حال الانفراد واما ان كانت حال الاجتماع فان كانت حال الانفراد لم يكن
هناك من تجب عليه النفقة الا واحدا تجب كل النفقة عليه عند اجتماع شرائط
الوجوب وان كانت حال الاجتماع فالاصل انه متى اجتمع الاقرب والابعد فالنفقة
على الاقرب في قراية الولادة وغيرها من الرحم المحرم وان استويا في القرب ففي قراية
الولادة يطلب الترجيح من وجه آخر وتكون النفقة على من وجد في حقه نوع رجحان

ولانقسم النفقة عليهما على قدر الميراث وان كان كل واحد منهما وارثا وان لم يوجد الترتيب فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما * واما (قوله واما في غيرها مقابل قوله في قرابة الولادة منه) في غيرها من الرحم المحرم فان كان الوارث احدهما والاخر محجوبا فالنفقة على الوارث ويترجح بكونه وارثا وان كان كل واحد منهما وارثا فالنفقة عليهما على قدر الميراث وانما كان كذلك لان النفقة في قرابة الولادة تجب بحق الولادة لا بحق الوراثة لقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) وفي قرابة الرحم المحرم تجب باهلية الارث لقوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) علق الاستحقاق بالارث فتجب بقدر الميراث اه ثم ذكر الفروع على نحو ما مر عن الذخيرة ونحوه في الاختيار ﴿ الفصل الثاني ﴾ اعلم ان الذي تحصل من مجموع كلامهم ان المعتبر في قرابة الولادة هو القرب والجزئية دون الارث الا اذا تساوى ولا مرجح فيعتبر الارث كافي جدوا بن ابن موسرين فتجب اسداسا بقدر الارث كما مر وعلة في البدائع بانهما استويا في القرابة والوراثة ولا ترجح على احد هما من وجه اخر فكانت عليهما على قدر الميراث اه وان المعتبر ٩ في الرحم المحرم قرب القرابة ثم الارث (اقول) ويرد على هذا الاصل ما في الخانية والذخيرة من انه لو كان له ام وجد ابواب فالنفقة عليهما اثلاثا في ظاهر الرواية اعتبارا بالميراث اه فانهما من قرابة الولادة والام اقرب من الجد ولم يعتبر فيها القرب بل اعتبر الارث وكذا يرد ما في الخانية ايضا لوله ام وجد لاب واخ شقيق فعلى الجد فقط عند الامام وهو قول الصديق رضى الله تعالى عنه اه فواجبها على الجد دون الام مع اشتراكهما في الارث وقرابة الولادة وترجح الام بكونها اقرب * وكذا يرد ما لو كان له ابن وبنت موسران فالنفقة عليهما بالسوية في اظهر الروايتين كافي الذخيرة مع اشتراكهما في القرب والجزئية بلا مرجح ومقتضى ما مر انه يعتبر بقدر الارث كافي جد وابن ابن * وكذا يرد ما لو كان له ولدان احدهما كافر فهم عليهما سوية كما مر مع تساويهما في القرب والجزئية وترجح الابن المسلم بالميراث ولم يعتبروا الارث مع ان مقتضى ما مر اعتباره * وكذا يرد ما في البدائع والفتنية وغيرهما لوله ام وعم عصبي فليهما اثلاثا مع ان قرابة الام قرابة ولادة دون العم ومع انها اقرب منه وقد اعتبروا فيها الارث (واقول) قد يجب بان قولهم يعتبر القرب والجزئية لا الارث خاص بنفقة الاصول الواجبة على الفروع دون العكس كما هو مقتضى ما قدمناه عن المتون وان كان خلاف ما يتبادر من كلام الذخيرة والبدائع وان قولهم وان استويا في القرب يطلب الترتيب

خاص بما اذا كانت القرابة من جهتين بان وجد مع الفروع اصول كالأب مع
 الابن وكالجدة مع ابن الابن اما لو كانت من جهة واحدة اعني جهة الفروع فقط
 كالأب والبن وتكون كولد من جهة واحدة فلا يطلب فيها ترجيح بقريته قوله في البدائع
 يجب على الابن والبن بالسوية لاستواءهما في سبب الوجوب وهو الولادة
 ولكن يبقى الاشكال في مسألة الام مع الجد ومسألة الام مع العم فانهما ليستا من هذا
 القبيل لان النفقة الواجبة فيهما نفقة الفروع الواجبة على الاصول وحيث
 خصصنا قولهم يعتبر القرب والجزئية لا الارث بنفقة الاصول الواجبة على الفروع
 خرجت المستثنان عن ضابط قرابة الولادة ودخلتا في ضابط قرابة الرحم المحرم
 والا يلزم انه لم يعلمهما ضابط واذا دخلتا في ضابط قرابة الرحم المحرم يبقى الاشكال
 من وجه آخر وهو ان الام فيهما اقرب من الجد والعم * وقد علمت انه يعتبر في
 قرابة الرحم المحرم قرب القرابة ثم الارث لما قدمناه عن البدائع من ان القرب معتبر
 في قرابة الولادة والرحم المحرم وانه اذا استويا فيها في قرابة الولادة يطلب الترجيح
 وفي قرابة الرحم المحرم ينظر الى الارث فلم ان النظر الى الارث بعد التساوي
 في القرب * وهنا الام لم تساو الجدة والعم في القرب بل هي اقرب منهما فكيف
 اعتبر الارث * والجواب ان اعتبار الارث بعد القرب في نفقة الرحم المحرم يخالف
 لكلامهم فانهم اعتبروا فيها الارث فقط كما يعلم من المتن وغيرها * نعم دلت فروعه
 على اعتبار القرب في بعض المواضع كما في جد لام وعم فواجبها على الجد لقربه
 مع ان العم هو الوارث * فلم ان ما في البدائع من اعتبار القرب اولا ثم الارث ليس
 على اطلاقه وكذا ما في المتن من اعتبار الارث (فلا بد) من تحرير كلامهم اخذا
 بما ذكره من الضوابط ومن الفروع على وجه لا يرد عليه شيء من الاشكالات الواردة
 المذكورة وغيرها (فبقول) اعلم ان الذي تحرر لي من مجموع كلامهم ومن الفروع التي ذكرها
 احكامها ان اعتبار القرب والجزئية دون الارث في قرابة الولادة ليس على اطلاقه بل فيه
 تفصيل فاذا وجد للتقير فروع فالمعتبر في وجوب نفقته القرب والجزئية اي جزئته
 لغيره او جزئية غيره ولا يعتبر الارث اصلا اذا انفرد الفروع والابان وجد معهم
 اصول اعتبر الارث عند التعارض بلا مرجح * ففي ابن وبن وبن وبن وبن وبن وبن
 كافران يجب بالسوية لا بقدر الارث للتساوي في القرب والجزئية بلا معارض ولا
 مرجح فلا يعتبر الارث اصلا * وفي بنت وابن ابن على البنت فقط لا اشتراكهما
 في الجزئية وترجح البنت بالقرب وان اشتركا في الارث وفي ولد بنت وخال شقيق
 على ولد البنت فقط لا اشتراكهما في القرب بالادلاء بواسطة في كل منهما وترجح

ولد البنت بالجزئية دون الاخ وان كان الميراث له * وفي اب وابن على الابن فقط
 لاشتراكهما في القرب الى الفقير والجزئية وترجح الابن بان للفقير شبهة الملك
 في مال ابنة دون مال ابيه * ففي هذه الصور كلها لم يعتبروا الارث اصلا * وفي جد
 وابن ابن تجب النفقة عليهما على قدر الارث لعدم امكان الترجيح بالقرب والجزئية
 ولا يعتبرهما للتساوي من كل جهة فاعتبر الارث ضرورة (والدليل) على ذلك
 ما في احكام الصغار للامام الاستروشنى عن شرح نفقات الخصاص اذا كان له ابن
 بنت وبنت بنت موسران واخ موسر فالنفقة على اولاد اولاده لان في باب النفقة يعتبر
 الاقرب فالاقرب ولا يعتبر الارث في الاولاد اه وقال في موضع اخر نفقته على
 اولاد البنات يستوى فيها الذكر والانثى ولا عبرة للارث في الاولاد وانما يعتبر
 القرب اه * فخص عدم اعتبار الارث بالفروع دون غيرهم (ويدل) على ذلك
 ايضا ان اصحاب المتون خصوا ذلك الضابط اعنى اعتبار القرب والجزئية دون
 الارث في نفقة الاصول الواجبة على الفروع كما قدمناه عنهم * وعبارة القهستاني
 وشرح الملتقى ويعتبر فيها اى في نفقة الاصول القرب والجزئية لا الارث الخ
 (ولا ينافى) ذلك قول صاحب الذخيرة الاصل في نفقة الوالدين والمولودين
 ان يعتبر القرب والجزئية ولا يعتبر الميراث الخ لان ذلك الضابط انما اشتراطنا فيه
 وجود الفرع ولم نشترط فيه عدم وجود الاصل فقد يوجد فرع ويوجد منه اصل
 وتكون النفقة عليهما كما في الجدمع ابن الابن او على الفرع فقط كما في الاب مع الابن
 فلهذا ذكر الوالدين والمولودين (ويدل) على ذلك ان صاحب الذخيرة قد ذكر
 ذلك الضابط ثم ذكر مسائله ولم يذكر فيها مسألة الاوفىها احد من الفروع كما قدمناه
 * فعمل ان مراده ما ذكرنا من تخصيص ذلك الضابط بما اذا وجد فرع ولكن مع
 هذا لا يخفى ان عبارة المتون اقدم وامن في التعبير لانه حيث وجبت النفقة على
 الفروع والاصول ولا مرجح اعتبار الارث كما ذكرنا في الجدمع ابن الابن (فعمل)
 ان عدم اعتبار الارث اصلا انما هو حيث وجبت على الفروع خاصة (ويظهر)
 من هذا انه لو كان له ابن ابن وبنت بنت تجب عليهما بالسوية لاشتراكهما في القرب
 والجزئية ولا يترجح ابن الابن بكونه وارثا لانه يلزم عليه اعتبار الارث في الاولاد
 وقد سمعت انه لا اعتبار له فيهم والالزم ان تجب على الابن المسلم وحده فيما لو كان له
 ابنان احدهما كافرا فانهما اشتركا في القرب والجزئية وزاد الابن المسلم بكونه هو
 الوارث مع انهم اوجبوا عليهما سوية فنبت انه لا ينظر الى الارث في الاولاد
 اصلا كما هو صريح كلامهم وانه لا ترجح للوارث على غير الوارث منهم (وبه)

ظهر ان قول الرملي في حاشية البحر فيمن له ابن ابن وبنت بنت انها على ابن الابن
لرجحانه اه مخالف لكلامهم (واما) قول الذخيرة وان استويا في القرب تجب
على من له نوع رجحان فليس مراده ترجيح الفروع بعضهم على بعض بل مراده
اذا وجد معهم غيرهم ممن يساويهم كالأب مع الابن فهنا ينظر الى المرجح والناقض
مسئلة ابنين احدهما كافر فافهم (ويؤخذ) من هذا انه لوله اب وابن ابن تجب
على الاب فقط لان طلب الترجيح انما هو عند التساوي من كل جهة وهنا الاب اقرب
لقول المتون ولا يشارك الاب في نفقة ولده احد (وهذا كله) اذا وجد
في المسئلة فرع للفقير (واما) اذا لم يوجد فيهما من قرابة الولادة فرع بل وجد
فيه اصل واحد او اكثر سواء وجد معهم غيرهم من الحواشي اولافهو داخل
في ضابط ذوى الارحام بدليل ذكر مسائل الاصول تحت ذلك الضابط وهو اعتبار
الارث لكننا قد وجدناهم لم يعتبروه في بعض الصور فعملنا انه ليس على اطلاقه
كما قدمنا بيانه وهذا منشأ الاشتباه (فلا بد) من تحرير ضابط جامع لمسائل الاصول
التي لم يوجد فيها احد من الفروع اخذنا من فروعهم التي بينوا احكامها (فنقول)
انه يعتبر فيهم القرب والجزئية ايضا الا اذا كان فيهم اب او كانوا كلهم وارثين
فان كان فيهم اب فنج تجب عليه فقط وان كانوا كلهم وارثين فنج يتر الارث كافي ذوى
الارحام وكل ذلك ماخوذ من كلامهم (اما) اعتبار القرب والجزئية اذا كان
فيهم غير وارث فلما في القنية لو كان له ام وجد لام فعلى الام اى لترجمها بالقرب
واختصاصها بالارث دون الجد المذكور وفي حاشية الخبير الرملي على البحر واذا
اجتمع اجداد وجدات لزمتم الاقرب ولو لم يدل به الاخر اه اى كجدلام وجد ابى
ابى الاب ومقتضاه لزومها على ابى الام لقربه وان لم يرث وليس الجد الاخر
مدليابه لانه من جهة الاب وهذا من جهة الام وفي القنية ايضا لوله جدلام وعم
فعلى الجد اه اى لترجمه بالجزئية اى كون الفقير جزءا له دون العم ولترجمه بالقرب
لادلاء الجد بالام وادلاء العم بابى الاب ثم بالاب فقدم على العم وان كان الارث
لعم وحده * وفي الخانيه اوله جدلاب واخ شقيق فعلى الجد اى لترجمه بالجزئية
واختصاصه بالارث وان تساويا في القرب * ولم ارما لوتساويا في القرب والجزئية
وكان الوارث احدهما كجدلام وجد لاب والظه الترجيح بالارث فانهم جعلوا
الارث مرجحا عند التساوي كما في العم مع الخال بل جعلوه اقرب حكمان في شرح
الجامع الصغير لقاضى خان تجب على العم لانه اقرب من حيث الحكم اه اى لكونه
هو الوارث دون الخال ويكفى في اثبات ذلك قولهم في قرابة الولادة اذا لم يوجد

الترجيح اعتبر الارث وهنا لم يوجد مرجح للتساوي من كل جهة الا في الارث
 فيعتبر وكذا قولهم في قرابة ذى الرحم المحرم انه لو كان الوارث احدهما ترجح
 بكونه وارثا وان ورثا فعلى قدر الارث كما مر عن البدائع في الفصل الاول *
 فيتعين في مسئلتنا وجوبها على الجدلاب لكونه هو الوارث دون الجدلام والله
 اعلم (واما) اذا كان فيهم اب وكان اقرب من غيره او مساويا كافي اب وجد او اب
 وام فعلى الاب لما في عامة المتون من انه لا يشارك الاب في نفقة ولده احد * وقال
 في البدائع ولوله اب وجد فعلى الاب لانه اقرب وقال ايضا ولوله اب وام فعلى
 الاب اجما (واما) اذا كانوا كلهم وارثين فتجب بقدر الميراث كام مع احد
 من العصبات لما في البدائع لو كان له ام واخ لاب وام اولاب او ابن اخ لاب وام
 اولاب او عم لاب وام اولاب كانت النفقة عليهما اثلاثاثلثها على الام والثالثان على
 الاخ وابن الاخ والعم اه وفي الخانية والذخيرة لوله ام وجدلاب فالنفقة عليهما
 اثلاثا في ظاهر الرواية (فقد) ثبت ما مهدناه من الاصل المذكور فيما اذا وجد
 اصول ولم يوجد معهم احد من الفروع بدليل تفاريحهم المذكورة ويؤيده ما في
 حاشية الامة الخبير الرمي حيث قال ويظهر من فروعهم ان الاقربية انما تقدم اذا لم
 يكونوا وارثين كلهم فاما اذا كانوا كلهم فلا كلام والعم والجد لقولهم بقدر الميراث
 اه كلامه لكنه خاص بما اذا لم توجد الفروع كما قلنا لماعلمت من اعتبار القرب
 والجزئية دون الارث اذا وجدت الفروع على التفصيل المار ومقيد ايضا بما اذا لم
 يوجد في الاصول اب كما مر (فان قلت) قال في الخانية اذا كان له ام وجدلاب
 واخ شقيق قال ابو حنيفة انها على الجد وحده وهو مذهب الصديق رضي الله
 تعالى عنه اه وهذا يشكل على ما مهدته من الاصل المذكور لانه قد وجد في المسئلة
 اصول وغيرهم وليسوا كلهم وارثين لان الاخ يحجب بالجد فيعتبر القرب والجزئية
 فيلزم ان تكون النفقة على الام فقط لانها اقرب من الجد وان نظرت الى ان كلام
 الام والجد من الاصول ولم تنظر الى الاخ المحجوب لزم ان تكون النفقة عليهما
 اثلاثا كالولم يوجد الاخ معهما (قلت) والله استعين ان مسئلة اجتماع الجدلاب
 مع الام بدون اخ انما اوجبوا فيها النفقة اثلاثا كالارث في ظاهر الرواية كما قدمناه
 لعدم تنزيلهم الجدمنزلة الاب في باب النفقة واما اذا وجد مع الجد اخ فقد نزلوه
 منزلة الاب حتى يحجب الاخ من الارث اذا مات ذلك الفقير الذي مر اذا ان نوجب له
 النفقة فلما تحقق تنزيهه منزلة الاب في هذه الصورة لزم النفقة الجدي كما لو كان
 الاب موجودا فلذا قدمنا انه لوله جد لاب واخ لزم الجد ثم اذا وجدت معهما

ام ايضا انما لم يلزمها شئ من النفقة وان شاركت الجد في الميراث لما علمت من تحقق
 تنزيهه منزلة الاب في هذه الصورة حتى يجب الاخ واذا كان الاب موجودا حقيقة
 مع الام لا يلزمها شئ من النفقة وان شاركته في الارث فكذا اذا كان موجودا تقديرا
 هذا ما ظهر لي من فيض الفتح العليم ﴿ الفصل الثالث ﴾ حيث علمت ما قررناه
 واتضح لك ما ذكرناه وكان كله مأخوذا من فروعهم واصولهم صريحا او دلالة
 فلندكر لك الضابط الجامع لقربة الولادة بنوعيهما ليكون قاعدة يعول عند المراجعة
 عليها وهو في الحقيقة حاصل جامع لجميع ما تقدم (فاقول) مستعينا بمن علم الانسان
 ما لم يعلم (اعلم) ان قرابة الولادة لا يخلو اما ان يكون الموجود منها واحدا او
 اكثر فان كان واحدا فالامر ظاهر وهو وجوب النفقة عليه عند استيفاء شروط
 الوجوب وان كانا اكثر فلا يخلو اما ان يوجد فروع فقط او فروع وحواشي
 او فروع واصول او فروع واصول وحواشي او اصول فقط او اصول وحواشي
 فالاقسام ستة وبقي قسم سابع وهو الحواشي فقط تنتم الاقسام العقلية ولكنه ليس
 من قرابة الولادة التي هي الفروع والاصول ونذكر حكمه تسميا للاقسام
 (القسم الاول) اذا كانوا فروعا فقط اعتبر القرب والجزئية فقط اى اعتبر الاقرب
 جزئية ان تفاوتوا قريبا فيها ولا عبرة فيه للارث اصلا * وفي ولدين ولو احدهما
 نصرانيا او اثني تجب عليهما سوية ذخيره * وفي ابن وابن على الابن فقط
 لقربه بدائع * وكذا في بنت وابن ابن على البنت فقط لقربها ذخيره . ويؤخذ
 من هذا انه لا ترجح لابن ابن على بنت بنت وان كان هو الوارث لاستواءهما
 في القرب والجزئية ولتصريحهم بانه لا اعتبار للارث في الاولاد والالوجب
 اثلاثا في ابن وبنت ولما لزم الابن النصراني شئ كاصر (القسم الثاني) اذا كانوا فروعا
 وحواشي فكذلك يعتبر القرب والجزئية اى كل منهما او احدهما دون الارث وتسقط
 الحواشي بالجزئية * وفي بنت واخت شقيقة على البنت فقط وان ورثنا بدائع وذخيرة
 * وتسقط الاخت لعدم الجزئية ولكون البنت اقرب * وفي ابن نصراني واخ مسلم
 على الابن فقط وان كان الوارث هو الاخ ذخيرة * اى لاختصاص الابن بالقرب
 والجزئية وفي ولد بنت واخ شقيق على ولد البنت وان لم يرث ذخيرة . اى
 لاختصاصه بالجزئية وان استويا في القرب لادلاء كل منهما بواسطة (والمراد)
 بالحواشي من ليس من عمود النسب اى من ليس اصلا ولا فرعا مجازا فيدخل فيه
 ما في الذخيرة لوله بنت ومولى عتاقة فعلى البنت فقط وان ورثنا اى لاختصاصها
 بالقرب والجزئية (القسم الثالث) اذا كانوا فروعا واصولا فيعتبر فيه قرب

الجزئية فان لم يوجد اعتبر الترجيح فان لم يوجد اعتبر الارث * ففي اب وابن تجب على الابن لترجمة بنت ومالك لابيك ذخيرة وبدائع * اى وان استويا في قرب الجزئية * ومثله ام وابن لقول المتون ولا يشارك الولد في نفقة ابويه احد * قال في البحر لان لهما تأويلا في مال الولد بالنص ولانه اقرب الناس اليهما اه * فليس خاصا بالاب كما قد يتوهم بل الام كذلك * وفي جد وابن ابن على قدر الميراث اسداسا للتساوى في القرب وكذا في الارث وعدم المرجح من وجه اخر بدائع وظاهره انه لوله اب وابن ابن او بنت بنت فعلى الاب لانه اقرب في الجزئية فانتفى التساوى ووجد المرجح وهو القرب وهو داخل تحت الاصل المار عن الذخيرة والبدائع وكذا تحت قول المتون لا يشارك الاب في نفقة ولده احد (القسم الرابع) اذا كانوا فروعا واصولا وحواشي وحكمه كالثالث لما علمت من سقوط الحواشي بالفروع لترجمتهما بالقرب والجزئية فكأنه لم يوجد سوى الفروع والاصول وهو القسم الثالث بعينه (القسم الخامس) اذا كانوا اصولا فقط فان كان معهم اب فلا كلام في وجوب النفقة عليه فقط لما في المتون من انه لا يشارك الاب في نفقة ولده احد * والا فلا يخلو اما ان يكون بعض الاصول وارثا وبعضهم غير وارث او يكونوا كلهم وارثين * ففي الاول يعتبر الاقرب جزئية لما في الفقيه له ام وجدلام فعلى الام اى لانها اقرب * وفي حاشية الرملى اذا اجتمع اجداد وجدات فعلى الاقرب ولولم * يدل به الاخر اه فان تساوى الوارث وغيره في القرب فالفهوم من كلامهم ترجيح الوارث بل هو صريح قول البدائع في قرابة الولادة اذا لم يوجد الترجيح اعتبارا لارث اه وعليه ففي جدلام وجدلاب تجب على الجدلاب فقط اعتبارا لارث وفي الثاني اعنى لو كان كل الاصول وارثين فكلا ارث ففي ام وجدلاب تجب عليهما اثلاثا في ظاهر الرواية خاينه وغيرها (القسم السادس) اذا كانوا اصولا وحواشي فان كان احدا الصنفين غير وارث اعتبر الاصول وحدهم ترجيحا للجزئية ولا مشاركة في الارث حتى يعتبر بقدر الميراث فيقدم الاصل سواء كان هو الوارث او كان الوارث هو الصنف الآخر الذي معه * مثال الاول ما في الخانية لوله جدلاب واخ شقيق فعلى الجد * ومثال الثاني ما في الفقيه لوله جدلام وعم فعلى الجد اى لترجمته فيهما بالجزئية مع عدم الاشتراك في الارث لانه هو الوارث في الاول والوارث هو العم في الثاني * وان كان كل من الصنفين اعنى الاصول والحواشي وارثا اعتبر الارث * ففي ام واخ عصبي او ابن اخ كذلك او عم كذلك على الام الثلث وعلى العصبة الثلث بدائع * ثم اذا تعدد الاصول

في هذا القسم بنوعيه نظير اليمم ونعتبر فيهم ما اعتبر في القسم الخامس مثلا « ١٥ »
لوجود في المثال الاول جدلام مع الجدلاب تقدم عليه الجدلاب لترجيحها بالارث *
ولو وجد في المثال الثاني ام مع الجدلام تقدمها عليه لترجيحها بالارث وبالقراب *
وكذلك لو وجد في الامثلة الاخيرة جدلام مع الام تقدمها عليه لما قلنا ولو وجد معها
جدلاب كانت النفقة عليه وحده لانه يحجب الاخ وابنه والعم لتنزيله ح منزلة الاب
وحيث تحقق تنزيله منزلة الاب لم تشاركه الام في النفقة وان شاركته في الارث
كما لو كان الاب موجودا حقيقة كما قررناه قبيل هذا الفصل (فهذا) زبدة ما قدمناه
في الفصول السابقة على وجه الصواب وهو سالم من الخلل والاضطراب بحول
الملك الوهاب (واما القسم السابع) وهو الحواشي فقط فتقريره واضح من
كلامهم وهو ما قالوا انه يعتبر فيه كونه ذارحم محرم فلو محرما غير رحم كالاخ رضاعا
لا يجب عليه نفقة وكذا لورجا غير محرم كابن العم وان كان وارثا (و لابد) ايضا
من كون المحرمة بجهة القرابة احترازا عن ابن عم هواخ رضاعا (وقد) اعتبروا
في هذا القسم الارث اى كونه اهلا للارث لا كونه وارثا حقيقة وعند الاستواء
في المحرمة واهلية الارث يترجح الوارث حقيقة * ففي خال وابن عم على الخال لانه
رحم محرم اهل للارث عند عدم ابن العم ولاشيء على ابن العم وان كان الميراث
كله له لانه غير محرم * وفي خال وعم على العم لاستوائهما في الرحم والمحرمة
وترجح العم بانه وارث حقيقة * وفي عم وعمة وخالة على العم ايضا ولو كان
العم معسرا فعلى العمه والخالة اثلاثا كما رثهما ويجعل العم كالعدم لانه يحرز
كل الميراث كما يأتى بيانه في الخاتمة (تنبيه) قال في القنيه له عم وجد ابوام
فنفقته على ابى الام وان كان الميراث للعم ولو كان له ام وابو ام فعلى الام قال
وفيه اشكال قوى لانه ذكر في الكتاب اذا كان له ام وعم موسران فعليهما
اثلاثا فلم يجعل الام اقرب من العم وجعل في المسئلة المتقدمة ابا الام
اقرب من العم ولزم منه ان تكون النفقة على ابى الام مع الام ومع هذا
اوجبها على الام (ويتفرع) من هذه الجملة فرع اشكل الجواب فيه وهو ما اذا
كانت له ام وعم وابو الام موسرون فيحتمل ان يجب على الام لا غير لان ابا الام لما
كان اولى من العم والام اولى من ابى الام كانت الام اولى من العم لكن يترك
جواب الكتاب ويحتمل ان تكون على الام والعم اثلاثا اه ونقله في البحر وغيره

« ١٥ » قوله لو وجد في المثال الاول المراد به ما مر عن الخاتمة وقوله ولو وجد

في المثال الثاني المراد به ما مر عن القنيه منه

ولم يجيبوا عنه (اقول) واذت خبير بانه لا اشكال اصلا على ما مهدنا من الضابط
الجامع لان ما ذكره من تقديم ابي الام على العم فهو لكون ابي الام مترجما بالجزئية
مع عدم اشتراكهما في الارث فاعتبرت الجزئية فقط بخلاف ما عزاها الى الكتاب من
عدم تقديم الام على العم لانهما اشتركا في الارث فواجبها عليهما ثلاثا وبنحو
ذلك اجاب الخبير الرملي واما ما فرعه واستشكله فهو ظاهر ايضا مما مهدناه لانه اجتمع
الاصول مع الحواشي وكل من الصنفين وارث فيعتبر الارث قبيح على الام والعم
اثلاثا ويسقط ابو الام بالام لترجمتها عليه بالقرب والارث * وبذلك افتى بعض
المتأخرين من مشايخ مشايخنا في خصوص هذا الفرع وكذا قال العلامة الرملي
في حاشية البحران الذي ينبغي التعويل عليه في الفرع المشكل ان تكون على الام
والعم اثلاثا لان كلا منهما وارث وقد سقط ابو الام بالام فكان كالميت فتأمل يظهر
لك الامر اه وفي ذلك تأييد لما مهدناه لموافقته له وعدم مخالفته لمسئلة الكتاب
والله اعلم بالصواب ﴿ الخاتمة ﴾ اعلم ان جميع ما قدمناه انما هو فيما اذا كان جميع
الموجودين موسرين اذ لا تجب النفقة الا على الموسر فلا تجب على غير الموسر
ولو قادرا على الكسب ولكن هذا باطلاقه خاص بالنفقة لغير قرابة الولادة اما
في قرابة الولادة فانه ينظر فان كان المنفق هو الاب فلا يشترط لوجوب النفقة
عليه يساره بل تكفي قدرته على الكسب فاذا كان معسرا كاسباً تجب عليه نفقة
اولاده الصغار الفقراء والذكور الزمنى الفقراء والاناث الفقيرات وان كن
صحيات وان كان لهم جد موسر لم تقرض النفقة عليه وانما هو يؤمر بها يرجع
على الاب لانها لا تجب على الجد عند وجود الاب القادر على الكسب الا ترى انه
لا يجب على الجد نفقة ابنه المذكور فنفقة اولاده الاولى نعم لو كان الاب زمنا
قضى بنفقتهم ونفقة الاب على الجد (وان كان) المنفق هو الابن وهو معسر
مكتسب وفي كسبه فضل عن قوته يجبر على الانفاق على الاب من الفضل وان
كان لا يفضل شيء وله عيال يدخله معهم وتماه في البدائع * فالمعتبر في ايجاب نفقة
الوالدين مجرد الفقر وهو ظاهر الرواية كما في الذخيرة * اما غيرهما فالمعتبر فيه
الفقر والعجز بالصغار والزمانة او الانوثة او بالخرق (اى عدم احسان الصنعة
او بكونه من ذوى البيوتات كما في الذخيرة وقدمنا عن الملتقى وغيره زيادة كونه
طالب علم (واعلم) ان ما ذكرناه آنفا عن البدائع من انها لا تقرض على الجد
اذا كان الاب فقيرا هو المفهوم من عبارات المتون والشروح حيث لم يقيسوا
وجوب النفقة على الاب باليسار لكن نقل ذلك في الذخيرة عن القدوري وقال

قبله قال في الكتاب الجدد بمنزلة الاب في استحقاق النفقة عليه اذا كان الاب ميتا
 او كان الاب حيا الا انه فقير لان الفقير يلحق بالميت في استحقاق النفقة على الموسر
 ثم قال بعد ذلك وهذا هو الصحيح من المذهب وما ذكره القدوري قول الحسن
 بن صالح هكذا ذكر الصدر الشهيد في شرح ادب القاضى للخصاف اه * لكن
 ذكر في الذخيرة ايضا ان الاب اذا كان معسرا والام موسرة تؤمر ان تنفق من
 مالها على الولد ليكون دينا ترجع به عليه اذا ايسر لان نفقة الصغير
 على الاب وان كان معسرا كنفقة نفسه فكانت الام قاضية حقا واجبا
 عليه بامر القاضى فترجع عليه اذا ايسر والام اولى بالتحمل من سائر الاقارب
 اه * ولا يخفى ان هذا مخالف لما صححه اولا اذ لو جعل الاب كالميت لكان
 الوجوب على الام بل ارجوع على الاب فهذا موافق ومؤيد لما في المتون والشروح
 من انه لا يشارك الاب في نفقة ولده احد ولما في الخانية من ان نفقة الاولاد الصغار
 والاناث المعسرات على الاب لا يشاركه في ذلك احد ولا تسقط بفقره اه فعلم ان
 رواية القدوري غير ضعيفة بل اقتصر المتون والشروح عليها اختيارا لها كإناص
 عليه العلامة الرملى ولما قصر نظره صاحب البحر على ما صححه في الذخيرة قال
 لا بد من اصلاح المتون والشروح وانت خبير بانه على هذه الرواية لاحاجة الى
 اصلاحها كيف هذا مع قولهم ان المتون والشروح تقدم على الفتاوى * نعم ان
 كان الاب زمنا فقيرا فتحجب نفقة الصغار على الجد او الام او غيرهما من الاقارب
 ويجعل الاب كالميت بلا خلاف كإناص عليه في الذخيرة حيث قال وان كان الاب
 زمنا قاضى بنفقة الصغار على الجد ولم يرجع على احد اتفاقا لان نفقة الاب في هذه
 الحالة على الجد فكذلك نفقة الصغار اه (واعلم ايضا) ان الاصل انه اذا اجتمع في قرابة
 من تجب له النفقة موسر ومعسر ينظر الى المعسر فان كان يعجز كل الميراث يجعل
 كالمردوم ثم ينظر الى وريثة من تجب له النفقة فيجعل النفقة عليهم على قدر موارثهم
 وان كان المعسر لا يعجز كل الميراث تقسم النفقة عليه وعلى من يرث معه فيعتبر المعسر
 لاظهار قدر ما يجب على الموسرين ثم يجعل كل النفقة على الموسرين على اعتبار
 ذلك كذا في الخانية وغيرها لكن اذا كان المعسرا ابنا يجعل كالميت اذا كان زمنا
 كما علمته مما قررناه آنفا بخلاف غير الاب فتنبه لذلك (بيان هذا الاصل) صغيره
 ام واخت شقيقة موسرتان وله اخت لاب واخت لام معسرتان فالنفقة على الام
 والشقيقة على اربعة ولا شئ على غيرهما ولو جعل من لا تجب عليه النفقة
 كالمردوم اصلا كانت اجاسا ثلاثة اجاس على الشقيقة والام اعتبارا

بالميراث * ولو كان له ام معسرة ولامه اخوات متفرقات موسرات فالنفقة على
 الخالة لاب وام لان الام تبرز كل الميراث فيجعل كالمعدومة واما نفقة الام فعلى
 اخواتها اجاسا على الشقيقة ثلاثة اجاس وعلى الاخت لاب خس وعلى الاخت
 لام خس * ولو كان رجل معسر زمن له ابن صغير فقير وثلاثة اخوة متفرقين
 موسرين فنفقة الرجل على اخيه الشقيق واخيه لاهه اسداسا اعتبارا بالميراث *
 واما نفقة ولده فعلى عم الولد الشقيق فقط اى لانه اذا جعل الاب كالمعدوم
 لكونه يبرز كل ميراث ابنه يكون الوارث للابن هو العم الشقيق فقط فيختص
 بالنفقة ايضا ولو كان الولد بنتا كانت نفقة الاب وبنته على اخيه الشقيق فقط اما
 البنت فلما قلنا انه يجعل الاب كالمعدوم كما في الابن * واما الاب فلان وارثه هنا هو
 اخوه الشقيق لانه يرث مع البنت ولا يرث غيره من الاخوة فلا تجعل البنت كالمعدومة
 بخلاف الابن لانه لا يرث معه احد من اخوة ابيه فست الحاجة الى ان يطلق
 الابن بالعدم واذا جعلناه معدوما كان ميراث الاب بين الاخ الشقيق والاخ لام
 على ستة فوجب النفقة عليهما كذلك ولو كان مكان الاخوة اخوات * ١٠ متفرقات
 والولد ذكر فنفقة الاب على اخواته على خمسة لانه لا يرث مع الابن منهن احد
 فيجعل كالمعدوم فيكون ميراث الاب ينهن على خمسة ثلاثة اجاس للشقيقة وخس
 للاخت لاب وخس للاخت لام بطريق الرد فوجب النفقة كذلك واما نفقة الابن
 فعلى الشقيقة فقط عندنا لان ميراثه عند عدم الاب يكون لها فكذلك النفقة اه
 ملخصا من فتاوى الامام قاضى خان (اقول) ومن فروع هذا الاصل ما فى فتاوى
 المرحوم على افندى المرادى مقفى دمشق حيث (سئل) فى امرأة فقيرة لها
 بنتان غنية وفقيرة واربعة ابناء اخ عصبى اغنياء (فاجاب) بان على بنتها الغنية
 النصف وعلى ابناء اخيها النصف قال لانه الفقيرة حسبت ليكون لاختها الثلث
 ولابناء اخيها الثلث ثم سقطت عند وجوب النفقة فوجب على اصحاب الثلثين
 اقتصفت عليهما اه (وسئل ايضا) عن طفل فقير له ام فقيرة وجدة لاب وعم
 موسران (فاجاب) على الجدة السدس والباقي على العم على قدر الارث
 (وسئل ايضا) فى ايتام فقراء لهم جد لاب معسر واعام موسرون وام موسرة
 (فاجاب) بان النفقة كلها على الام دون الجد لانه معسر ودون الاعام لعدم
 ارثهم مع الجد اه (اقول) لكن فى جوابه عن السؤال الاول غلط والصواب
 وجوب النفقة بتمامها على البنت الغنية فقط لقول المتون لا يشارك الولد فى نفقة

١٠ قوله متفرقات اى واحدة الام واب وواحدة لاب فقط وواحدة لام فقط منه

ابويه احد فلا يجب على الفقيرة شئ لاعسارها ولا على ابناء الاخ لانهم من الحواشي
* وقد علمت مما مهدناه من الاصل الجامع انه متى وجد الفروع تسقط الحواشي
كما في بنت واخت شقيقة فانها تجب على البنت فقط ولا شئ على الشقيقة مع انها
اقرب من ابناء الاخ * واولى من ذلك ايضا ابن نصراني واخ مسلم تجب على الابن
فقط ولا شئ على الاخ المسلم وان كان الارث كله له * وكذا الجواب عن السؤال
الثاني غير صحيح لان الام فيه لا تحوز كل الميراث فلا تنزل منزلة المدوم كما علمت
من الاصل الذي قررناه في الخاتمة فان اطلاق ذلك الاصل يقتضى ان من لا يحوز
كل الميراث يعتبر حيا وان لم يكن الوارث معه متعددا وح فاذا اعتبرنا الام هنا
حية تسقط الجدة بها فيكون الوارث هو العم فقط فتكون النفقة كلها عليه وحده
ولهذا اوجب النفقة في السؤال الثالث على الام وحدها واسقط الامام الموسرين
بالجد المسر لان الوارث على اعتبار حياة الجدلاب هو الام وحدها وهي غير
متعددة والله اعلم (وانما نبهنا) على ذلك لثلا يفترده احد وليعلم المتصدر للفقوى
صعوبة هذه المسائل * فانها مما تحير فيها الائمة الاوائل * وزلت فيها اقدام افهام
الافاضل * فقد اشبهت بكثرة التنويع والانقسام * مسائل توريث ذوى الارحام
* والذي يسهل الامر على الناظر والسامع * حفظ ما تقدم من الضابط الجامع
* فكان له ارغب آخذ * وعض عليه بالنواجذ * * فانك لا تكاد تجده في كتاب
* ولا تسمعه من خطاب * وادع لقصير الباع * قليل المتاع * الذي اظهر الله
تعالى من فضله على يديه * بما لم يسبق اليه * ولم يقف احد قبله عليه * مع ضعفه
وقصوره * وكلاثة ذهنه وفتوره * ولكن لله در من قال * وابلغ في المقال شعر
(ان المقادير اذا ساعدت . الحقت العاجز بالقادر) والحمد لله اولا واخرا *
وباطنا وظاهرا * والحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم قال مؤلفها روح
الله تعالى روحه ونور مرقدته وضر يحه نجزت الرسالة المباركة الميمونة ان شاء
الله تعالى على يد جامعها الحقير محمد عابدين اسعده مولاه * في دنياه وعقباه وذلك
في شوال سنة ١٢٣٥ اله ومأتين وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية على صاحبها
افضل صلاة وتحيه

الرسالة الثالثة عشرة

رفع الانتقاض ودفع الاعتراض على قولهم الايمان مبنية على الالفاظ لا على الاعراض
خاتمة المحققين السيد محمد امين الشهير بابن عابدين رحمه الله تعالى آمين

الرسالة الثالثة عشرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الواحد الاحد * والصلاة والسلام على سيدنا محمد السيد السند * وعلى آله واصحابه وتابعيهم باحسان على طول الابد (اما بعد) فيقول راجي عفوره * واسير وصمة ذنبه * محمد امين * ابن عمر عابدين * غفر الله تعالى له ولوالديه * ولمن له حق عليه (هذه رسالة سميتها رفع الانتقاص * ودفع الاعتراض * على قولهم الايمان مبنية على الالفاظ لاعلى الاعراض * اذكر فيها ما يقع على به المولى الاكرم * الذى علم بالقلم * علم الانسان ما لم يعلم * على ما وصل اليه فهمى * وانتهى اليه على * مما ذكره علماءنا الراسخون * وسلفنا الاقدمون * بوأنا الله تعالى واياهم دار السلام * وحشرنا في زميرتهم تحت لواء سيد الانام * عليه الصلاة والسلام (فنقول) اعلم ان ائمتنا الحنفية صرحوا في كتبهم بان الايمان عندنا مبنية على الالفاظ لاعلى الاعراض وصرحوا ايضا بانها مبنية عندنا على العرف وفرعوا على الاصلين المذكورين مسائل عديدة وبين هذين الاصلين مناقضة بحسب الظاهر * وكذا في بعض الفروع الفرعة عليهما خفاء لا يدركه الا الماهر * وقد خفي ذلك على كثير من الناظرين * وحاترت فيه افكار الفضلاء الكاملين * فضلا عن القاصرين * فلتكلم على ذلك بما يوضح الحال ويشرح الاشكال * بعون رب العالمين (قال) في الاشياء والنظائر قاعدة الايمان مبنية على الالفاظ لاعلى الاعراض فلو اعتنا من انسان فحلف ان لا يشتري له شيئا بفلس فاشترى له بمائة درهم لم يحث ولو حلف لا يبيعه بعشرة فباعه باحد عشر او بتسعة لم يحث مع ان غرضه الزيادة لكن لاحث بلا لفظ ولو حلف لا يشتريه بعشرة فاشتراه باحدى عشر حث وتماه في تلخيص الجامع الكبير وشرحه للفارسي انتهى كلام الاشياء * وهذا بحسب مع الظاهر مشكل من وجهين * الاول ان هذا الاصل وبعض الفروع المذكورة يخالف لقولهم الايمان مبنية على العرف * الثاني ان الفرع الاخير موافق لبناء الايمان على العرف ويخالف لبنائها على الالفاظ مع انه مفرع عليه لكن صاحب الاشياء احوال تمام تقرير المسئلة الى تلخيص الجامع الكبير وشرحه للفارسي فنذكر جملة كلامهما فان فيه البيان الشافي * والتقرير الوافي * ونشرح ما في ذلك من الخفاء ليظهر المراد * نفعا للمباد (واعلم) اولان هذا الموضوع من

المجلات المشككة * والمسائل المعضلة * فعليك ان تتلقاه بفكر خال وقاد * لكي يتذلل لك ابيه وينقاد * ويمن نبه على صعوبة هذا المحل الامام جال الدين الحصري في كتابه التحرير شرح الجامع الكبير حيث قال في باب اليمين في المساومة كما نقله عنه الفارسي في شرحه تحفة الحريص ما نصه وروى عن القاضي الجليل السجزي رحمه الله تعالى انه قال لاصحابه هلموا نظارح مسائل الجامع فسألوه عن مسائل هذا الباب فقال ايتوني بالين من هذا وروى عن الشاشي رحمه الله تعالى الذي كان من اصحاب الكرخي رحمه الله تعالى انه قال قرأنا كتاب الجامع على الكرخي فلما انتهينا الى هذا الباب وضع نكتة لتخريج مسائل الباب فانتقضت بمسئلة ثابته من الباب ثم وضع نكتة اخرى فانتقضت بمسئلة ثالثة ثم وضع نكتة اخرى فانتقضت بالزابعة فقام وترك الدرس يومئذ قال ذكر مشايخنا هاتين الحكايتين لبيان الصعوبة انتهى ولذا ذكر من مسائل هذا الباب ما يخص غرضنا المقصود فنقول مستمدين العون من الملك المعبود (قال) الامام صدرالدين ابو عبد الله محمد بن عباد بن ملك داد « ١ » الخلاطى في كتابه الذى لخص به كتاب الجامع الكبير للامام محمد بن الحسن في باب اليمين في المساومة حلف لا يشتريه بعشرة حنث باحد عشر ولو حلف البائع لم يحنث به لان مراد المشتري المطلقة ومراد البائع المفردة وهو العرف ولو اشترى او باع بتسعة لم يحنث لان المشتري مستقص والبائع وان كان مستريدا لكن لا يحنث بالنرض بلا مسمى كمن حلف لا يخرج من الباب اولا يضرب سوطا اولا يشتريه بفلس او ليفدينه اليوم بالف فخرج من السطح وضرب بمصا واشترى بدينار وعدي برغيف مشترى بالف لم يحنث كذا بتسعة ودينار او ثوب وبالعرف ينخص ولايزاد حتى خص الرأس بما يكبس ولم يرد الملك في تعليق طلاق الاجنبية بالدخول انتهى (وقال) شارحه الشيخ الامام علاء الدين ابو الحسن على بن بليان بن عبد الله الفارسي الحنفي في شرحه المسمى تحفة الحريص في شرح التلخيص رجلا ن تساوما ثوبا فحلف المشتري انه لا يشتريه بعشرة فاشتراه باحد عشر حنث في عينه لانه اشتراه بعشرة وزيادة « ٢ » والزيادة على شرط الحنث لا تمنع الحنث كما لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها ودخل

« ١ » قال شارحه ملك داد اسم مركب من كلمة عربية وهى ملك وكلمة فارسية وهى داد ومعناها قيل اما العدل الذى هو خلاف الظلم واما العطاء فيكون ملخص معنى هذا الاسم عطاء الملك لانهم يقدمون المضاف اليه على المضاف ومحمتمل ان يكون معناه عدل الملك والله تعالى اعلم انتهى منه

دارا اخرى (ولو) كان الحالف البائع لا يبيعه بعشرة فباعه باحد عشر لم يحث
 لحصول شرط بره لان غرضه الزيادة على العشرة وقد وجد * وهذا لان
 البيع بالعشرة نوعان بيع بعشرة مفردة وبيع بعشرة مقرونة بالزيادة في المشتري
 اللفظ مطلق لادلالة فيه على تعيين احد النوعين فكان مراده العشرة المطلقة والشراء
 بعشرته حقيقة وهو العقد بعشرة ومجاز وهو التزام عشرة بازاء هذا الثوب لان
 الشراء عقدي وفيه التزام الثمن وقد دل حال الحالف على ارادة المجاز لان الحامل
 « ٣ » له على اليمين معنى التزام الثمن فحمل عليه * اما البائع ففراده البيع بعشرة مفردة
 بدلالة الحال اذ غرضه ان يزيد المشتري على العشرة ولم يوجد شرط حثه وهو
 البيع بعشرة مفردة فلا يحث وهذا هو المتعارف بين الناس فيحمل اليمين على
 ما تعارفوه (ولو) اشتراه المشتري او باعه البائع بتسعة لم يحث واحده منهما اما
 المشتري فلانه مستتقص فكان شرط بره الشراء بانقص من عشرة وقد وجد واما البائع
 فلانه وان كان مستريدا للثمن على العشرة الا انه لا يحث بفوات ان فرض وحده
 بدون وجود الفعل المسمى وهو البيع بعشرة فلا يحث * وهذا لان الحث انما يثبت
 بما يناقض البر صورة وهو تحصيل ما هو شرط الحث صورة وللحالف في الاقدام
 على اليمين غرض (فاذا) وجد الفعل الذي هو شرط الحث صورة وفات غرضه به
 فقد فات شرط البر من كل وجه فيحث (اما) اذا وجد صورة الفعل الذي هو
 شرط في الحث بدون فوت الغرض او بالعكس لا يكون حثا مطلقا فلا يترتب عليه
 حكم الحث وصار كمن حلف لا يخرج من الباب فخرج من جانب السطح او حلف
 لا يضرب عبده سوطا فضربه بعصا او حلف لا يشتري لامرأته شيئا بفلس فاشتري
 لها شيئا بدينار او حلف ليعدين فلانا اليوم بألف درهم فعداه برغيف مشتري
 بألف لم يحث في هذه الصور كلها وان كان غرض الحالف في المسئلة الاولى
 القرار في الدار وفي الثانية الامتناع عن ايلام العبد وفي الثالثة ايداء المرأة وعدم الانعام عليها

« ٢ » قوله وزيادة وهي الدرهم الحادي عشر فشرط حثه وجود الفعل
 المحلوف عليه وهو الشراء بالعشرة فاذا اشتري باحد عشر فقد وجد بشرط
 الحث وزيادة والزيادة لا تنبع الحث ولا يقال ان الاحد عشر غير العشرة
 وهو قد حلف على العشرة لانا نقول مراد المشتري العشرة المطلقة الشاملة
 للمفردة والمقرونة كما يأتي ففراده بالشراء بعشرة التزام العشرة ازاء المبيع
 مجازا لا العقد بالعشرة منه

« ٣ » الحامل اسم ان ومعنى تحيز والتزام خبرها منه

وفي الرابعة كون ما يفدي به كثير القيمة، وكذا لو اشتراه المشتري لو باعه البائع تسعة ودينار
او تسعة وثوب لم يحنث. « اما المشتري فلان شرط حنثه لم يوجد لاحقية ولا مجازا
اما حقيقة فلان العقد ليس بعشرة * واما مجازا فلانه لم يلتزم العشرة بازاء البيع
والمشتري وان كان مستنقضا بيمينه الثمن عن العشرة الا ان ذلك غرض وبالغرض
ير « ١ » ولا يحنث لما قلنا واما البائع فلم يحنث بشرط الخنث صورة وهو البيع
بعشرة مع تحقق شرط بره وهو الزيادة على العشرة اذ عرضه الزيادة وبالغرض
يتحقق البر دون الخنث لما قلنا انتهى كلام شرح التلخيص وسند كرتامة (تنبيه)
لتوضيح مامر اعلم ان الخالف على شيء لا بد ان يكون له في الاقدام على اليمين غرض
ثم ان ذلك الغرض قد يكون نفس الفعل الذي سماه مثل لا ادخل هذه الدار فالفعل
المحذوف عليه عدم الدخول وهو الغرض ومثل لا ادخل هذه الدار فالفعل هو
الدخول وهو الغرض وقد يكون الغرض هو ذلك الفعل المسمى فقط او مع شيء
آخر مثل لا اشتره بعشرة فالفعل هو عدم الشراء بعشرة والغرض هو عدم الشراء
بها وبما فوقها لانه مستنقص فراه الشراء بما دونها وكذا لا ابيعه بعشرة فان الغرض
هو عدم البيع بالعشرة المسماة وبما دونها لانه مستزيد فراه البيع بما فوقها وقد يكون
الغرض امرا خارجا عن الفعل المسمى ولا يكون المسمى مرادا اصلا مثل لا اضع
قدمي في دار فلان فان الفعل المسمى المحذوف عليه هو عدم وضع القدم والغرض
المنع عن الدخول مطلقا والمسمى غير مراد حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لم يحنث
* ثم ان البر لا يتحقق الا بتحقيق الغرض فصار حصول الغرض شرطا للبر من المعلوم
ان الخنث تقيض البر فالخنث لا يتحقق الا بما يفتوت الغرض وهو عدم الفعل
المحذوف عليه اثباتا او نفي في لا ادخل انما يتحقق الخنث بالدخول وفي لا ادخل
بعدمه فاذا تحقق الفعل الذي هو شرط الخنث وفات به الغرض فقد فات
شرط البر من كل وجه فيتحقق الخنث المطلق المترتب عليه حكمه من لزوم
كفارة ونحوها لتحقق شرطه وهو وجود الفعل المفتوت للغرض لان
شرط الخنث الكامل هو وجود الفعل مع فوات الغرض اما اذا وجد
صورة الفعل بدون فوت الغرض اي بان وجد معه الغرض او بالعكس اي
عكس الوجه الاول الذي هو وجود الفعل مع فوت الغرض بان وجد
الغرض وفات الفعل وعكس الثاني الذي هو وجود الفعل والغرض ايضا بان
فات كل من الفعل والغرض فلا يتحقق الخنث في كل من صورتى العكس

« ١ » قوله وبالغرض ير فيه نظر منه

المذكورتين والصورة التي قبلهما العدم وجود شرط الحث الكامل (فالحاصل)
 ان الاوجه اربعة لانه اما ان يوجد حقيقة الفعل ويفوت الغرض ، او توجد
 صورة الفعل والغرض او يوجد الغرض فقط ويفوت الفعل * او لا يوجد شئ
 منهما والحث انما يتحقق في الوجه الاول فقط دون الثلاثة الباقية * مثال الاول الشراء
 باحد عشر في المسئلة الاولى من المسائل الاربع المتقدمة في اول عبارة تلخيص الجامع
 لان الفعل المحلوف عليه الشراء بعشرة وغرض المشتري الخالف نقص الثمن عن العشرة
 فاذا اشترى باحد عشر فقد اشترى بعشرة وزيادة ووجد الفعل المحلوف عليه وفات
 الغرض وهذا هو شرط الحث المطلق المترتب عليه حكمه فلذا قالوا انه يحنث ولا يقال
 ان الشراء بعشرة معناه الحقيقي عقد الشراء بعشرة والعقد باحد عشر غير العقد
 بعشرة فلم يوجد الفعل المحلوف عليه لانا نقول ان الشراء بعشرة له معنى حقيقي
 وهو ما ذكرته ومعنى مجازي وهو التزام العشرة بازاء الثوب المبيع ومراد المشتري
 هو المعنى المجازي بقرينة حالية وهي ان الحامل له على اليمين من جهة المعنى هو
 التزام الثمن وذلك الثمن هو العشرة التي سماها والعشرة تطلق على العشرة المفردة
 وهي هذا الكم المنفصل الذي هو آخر مراتب الآحاد واول مراتب العشرات
 وتطلق على المقرونة اي العشرة التي قرنت بغيرها من الاعداد ولما كان غرض
 المشتري نقص الثمن عن العشرة وعدم التزامها بازاء المبيع علم ان مراده مطلق العشرة
 اي الشاملة للمفردة والمقرونة فاذا اشترى بالمفردة فلا كلام في انه قد وجد الفعل
 وفات الغرض فيحنث وكذا لو اشترى بالمقرونة لان غايته انه وجدت العشرة التي
 امتنع من التزامها في الثمن ووجد معها زيادة وهي الدرهم الحادي عشر مثلا واذا وجد
 شرط الحث ووجد معه زيادة فتلك الزيادة لا تمنع الحث كالحلوف لا يدخل هذه
 الدار فدخلها ودخل دارا اخرى فانه يحنث وان زاد على شرط الحث (ومثال) الوجه
 الثاني البيع باحد عشر في المسئلة الثانية من المسائل الاربع المذكورة فانه وجدت
 صورة الفعل المحلوف عليه وهو البيع بعشرة التي في ضمن الاحد عشر ووجد ايضا
 الغرض لان غرض البائع الخالف الزيادة على العشرة وقد وجدت فلا يحنث لان
 شرط الحث وجود الفعل مع فوت الغرض وهنالم يفت الغرض بل وجد على
 ان الفعل في الحقيقة لم يوجد ايضا لان مراد البائع في قوله لا يبيعه بعشرة العشرة
 المفردة اما العشرة المقرونة بالزيادة فانه غير ممنوع عنها بل طالب لها وهي غرضه
 فاذا باع باحد عشر فقد وجد غرضه ولم يوجد الفعل المحلوف عليه حقيقة
 اي الذي اراد منع نفسه عنه وانما وجد صورة في ضمن الاحد عشر ولذا قيد

الشرط بقوله اما اذا وجد صورة الفعل والافحقيقة الفعل لم توجد وكيف توجد
 حقيقة الفعل الذي هو شرط الحث مع وجود الغرض الذي يحصل به البروهما
 متناقضان (ومثال) الوجه الثالث الشراء بتسعة في المسئلة الثالثة من الاربع المذكورة
 لان المشتري الحالف مستقص عن العشرة فاذا اشترى بتسعة فقد وجد غرضه
 ولم يوجد الفعل المحلوف عليه اصلا فيكون قد وجد شرط البر الكامل وفات
 شرط الحث من كل وجه فلا يحث (ومثال) الوجه الرابع البيع بتسعة في المسئلة
 الرابعة من المسائل الاربع لان البائع طالب للزيادة فاذا باع بتسعة وقد حلف لا يبيع
 بعشرة لم يوجد الفعل المحلوف عليه وهو العشرة ولا الغرض وهو الزيادة فحيث
 فات الفعل لم يتحقق شرط الحث الكامل وان فات الغرض لان فوت الغرض
 لا يوجب الحث مالم يوجد الفعل لان الحث شرطه وجود الفعل المفوت للغرض
 كما مر فلذا لا يحث * ومثله المسائل الاربع الثانية المتقدمة في عبارة الجامع في قوله كن
 حلف لا يخرج من الباب الخ فانه لم يوجد فيها الفعل ولم يوجد الغرض ايضا بل
 فات لانه حلف لا يخرج من الباب وغرضه القرار في الدار فاذا خرج من السطح
 فات الغرض لكن لم يوجد الفعل وهو الخروج من الباب ومثله لا اشترى بعشرة
 فاشترى بتسعة ودينار فانه وان كان غرضه منع نفسه عن الشراء بعشرة وبأكثر
 منها ثمنية لكنه لم يوجد الفعل وهو الشراء بعشرة لاحقيقة ولا مجازا وكذا لو باعه
 بذلك لا يحث بالاولى لانه لم يوجد الفعل ولكنه حصل الغرض لان البائع مراده
 البيع بأكثر من العشرة من حيث العدد او الثمنية (فقد) ظهر وجه الحكم المذكور
 في كل من المسائل المذكورة وتفريعا على ان الايمان مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض
 اى انها تبني على ما تلفظ به الحالف من الفعل المحلوف عليه المتناقض للغرض فاذا
 وجد الفعل المذكور ثبت الحث المطلق والافلا ولا تبني على الغرض فلا يقال
 ان المعتبر غرض الحالف فان فات الغرض حث سواء وجد الفعل او لا وان وجد
 الغرض لا يحث سواء فات الفعل او لا لان المعتبر اللفظ والغرض لا يعتبر الا اذا وجد
 معه اللفظ وهذا ما اشار اليه في تلخيص الجامع بقوله وبالعرف يخص ولا يزداد
 (قال) شارحه الفارسي رحمه الله تعالى وقوله في المتن وبالعرف يخص ولا يزداد
 جواب عن سؤال مقدر * وهو ان يقال غرض المشتري من اليقين عرفا نقصان
 عن عشرة فاذا اشترى بتسعة ودينار او بتسعة وثوب لم يوجد نقصان بل وجدت
 الزيادة من حيث القدر والمالية فوجب ان يحث وكذا البائع بتسعة مفردة
 ووجب ان يحث لان المنع عن ازالة ملكه بعشرة منع عن ازالته بتسعة عرفا كما ان امتناع

المشترى عن التزام عشرة بازام المبيع امتناع عن التزام احد عشر * والجواب عن الاول ان الحكم لا يثبت بمجرد الغرض وانما يثبت باللفظ والذي تلفظ به المشتري لا يحتمل الشراء بتسعة ودينار او ثوب اذ الدرهم لا يحتمل الدينار ولا الثوب ولا يمكن ان يجعل مجازا عن الشراء بما يبلغ قيمته عشرة باعتبار الغرض في العرف لانه لا يجوز الزيادة على ما ليس في لفظه بالعرف لما يذكره « ١ » ولهذا لو حلف لا يشتريه بدرهم فاشتراه بدينار لم يحث * واما الجواب عن الثاني اى عن قوله وكذا البائع بتسعة الخ فهو ان نقول الملفوظ هو العشرة وطلب الزيادة على العشرة ليس في لفظ البائع وليس هو محتمل لفظه اذ اسم العشرة لا يحتمل التسعة ليعين بقرضه والزيادة على اللفظ بالعرف لا تجوز بخلاف الشراء بتسعة « ٢ » لان العشرة في جانب المشتري تحتمل عشرة مفردة وعشرة مقرونة فتعين احدهما بقرضه اذ العام يجوز تخصيصه وتقييده بالعرف كما خص الرأس فيما اذا حلف لا ياكل رأسا بما يكبس في التور وبيع في المصر وهو رأس الغنم والبقر عند ابي حنيفة لانه المتعارف في زمانه وبزأس الغنم خاصة عندهما لانه المتعارف في زمانها ولا يحث برأس العصفور ونحوه * وكذا اذا اشترى يانف درهم وفي البلد نقود مختلفة ينخص الثمن بالنقد الغالب بدلالة العرف وهذا لان تخصيص اللفظ بالنية جائز وهو ارادة الحالف وحده تخصيصه بالعرف اولى لانه ارادة جميع الناس * اما الزيادة على ما شرط الحالف بدلالة العرف لا تجوز لانه لا تأثير لها في جعل ما ليس بملفوظ مملوفا * ولهذا لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق كان لغوا ولا يراد الملك في لفظه بالعرف ليصير كأنه قال ان دخلت الدار وانت في نكاحي فانت طالق وان كان المتعارف فيما بين الناس لان الملك ليس بذكر في لفظه ولا تأثير للعرف في جعل ما ليس بملفوظ مملوفا انتهى كلام الفارسي في شرحه على تلخيص الجامع وفيه نوع خفاء ناشئ عن سقط او تحريف * يدركه ذوالذهن الصافي والطبع اللطيف ﴿ خاتمة ﴾ في توضيح هذا المقام * بما يرفع الشبه

« ١ » قوله لما يذكره اى في قوله ولهذا لو قال لاجنبية الخ منه

« ٢ » قوله بخلاف الشراء بتسعة الخ جواب عن قوله كما ان امتناع المشتري عن التزام عشرة الخ لكن في هذا الكلام نظر لا يخفى على من له المام والظن ان هنا سقطا من الكاتب والاصل في العبارة هكذا ومثله الشراء بتسعة بخلاف الشراء باحد عشر فانه يحث لان العشرة في جانب المشتري يزداد بها المطلقة الشاملة للفردة والمقرونة بخلاف البيع لان العشرة في جانب البائع تحتمل عشرة مفردة وعشرة مقرونة الخ هذا ما ظهر لي قسامه منه

ولأوهام * اعلم ان استعمال الالفاظ فيما وضعت له لغة تسمى حقيقة وقد تستعمل
 في غيره لقرينة ويسمى مجازا بالنظر الى وضع اللغة * ثم هذا المجاز قد يعرض له كثرة
 استعمال عند قوم بحيث لا يستعمل اللفظ في غيره او يستعمل قليلا فيصير ذلك اللفظ
 حقيقة عرفية عامة او خاصة * فالعامية كالدابة فانها في اصل الوضع اسم لما يدب
 على الارض ثم خصصت بذوات الاربع مما يركب وشاع العرف العام بذلك حتى
 صار استعمال اللفظ فيه حقيقة عرفية لا يراد به غيرها حتى تركت به الحقيقة
 الاصلية وهذه حقيقة عرفية لغوية ايضا في القاموس الدابة مادب من الحيوان
 وغلب على ما يركب انتهى والعرفية الخاصة كالالفاظ المصطلح عليها في الشرع
 او في عرف طائفة كالصلاة والحج فانها في اللغة اسم للدعاء والتصدد الى معظم ثم خصص في
 عرف الشرع بهذه الالفاظ المتخصصة وكالفاعل والمفعول في عرف النحوي والوعد
 والسبب في عرف العروضي * فهذا القسم ايضا شاع عند اهله حتى صار حقيقة
 عرفية اصطلاحية بحيث لا يفهم منه في مخاطبتهم غيره وتركبت به الحقيقة الاصلية *
 فالعرف له اعتبار في الكلام لانه السابق الى الاقحام وذكر السيد الشريف قدس
 سره في حواشي المطالع ان اللفظ عند اهل العرف حقيقة في معناه العرفي مجاز
 في غيره * وقد صرح الاصوليون بان الحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة
 والحج * وصرح المحقق ابن الهمام في تحرير الاصول في بحث التخصيص ان العرف
 العملي لقوم مخصوص للفظ العام الواقع في مخاطبتهم عند الحنفية خلافا للاشاعرية
 كما اوقال حرمت الطعام وعادتهم اكل البر انصرف الطعام اليه الى البر وهو
 ابي قول الحنفية هو الوجه ابي المعتبر واما تخصيص العام بالعرف القولي وهو
 ان يتعارف قوم اطلاق لفظ معنى بحيث لا يتبادر عند سماعه الا ذلك المعنى فحمل
 اتفاق كاطلاق الدابة على الحمار والدرهم على النقد الغالب انتهى موضعا وتامه
 فيه وقال في البحر من كتاب الوقف نقلا عن فتاوى العلامة قاسم تليد ابي الهمام
 نص ابو عبدالله الدمشقي في كتاب الوقف عن شيخه شيخ الاسلام ان قول الفقهاء
 نصوص الواقف كنص الشارح يعني في الفهم والدلالة لافي وجوب العمل مع
 ان التحقيق ان لفظه ولفظ الموصى والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته
 في خطابها ولقته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشرع ام لا انتهى (فظهر)
 ان دلالة الالفاظ على معانيها العرفية معتبرة ومن ذلك ما صرح حوايه من ان مبنى
 الايمان على العرف قال العتابي وهو الصحيح وفي الكافي وعليه الفتوى كما نقله ابن
 اميرحاج في شرح التحرير قبيل مسائل الحروف وعليه فروع كثيرة في كتب

الفتح • منها لو حلف لا يأكل رأسا انصرف اليه ما يباع في مصره ويكس في التور
لانه المتعارف • ومنها لوقال لا آخر طلق امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا
بقريته آخر الكلام المستعمل عرفا في التوبيخ والتعجيز ومنها مسألة عين القور كأن
خرجت فانت طاق وقد تهيأت للخروج يتقيد يتلك الخرجة التي تهيأت لها
حتى لو خرجت بعد ساعة لا يحنث وكقول من دعى الى النداء والله لا اتفدى
فانه يتقيد بالنداء المدعو اليه لانه المراد عرفا ونفسا ذلك كثيرة (وقال)
في تنوير الابصار وشرح الدر المختار ما نصه ولا حنث في حلفه لا يأكل لحما يأكل مرقة
او سمك الا اذا نواهما ولا في لا يركب دابة فركب كافرا او لا يجلس على وتد
فجلس على جبل مع تسميتها في القرآن لحما ودابة واوتادا للعرف وما في التبيين
من حنثه في لا يركب حيوانا بركوب الانسان رده في النهر بان العرف العملي
مخصص عندنا كالعرف القولي انتهى (اقول) وما في التبيين رده ايضا في قمع
التقدير بانه غير صحيح لتصريح اهل الاصول بقولهم الحقيقة تترك بدلالة العادة
اذ ليست العادة الاعرف فعليا انتهى • والظاهر ان ما ذكره الزيلعي في التبيين مبنى
على ما زعمه من ان الاصل اعتبار الحقيقة اللغوية قال في البحر في مسألة الرأس
وفي زماننا هو خاص بالقلم فوجب على المقتضى ان يفنى بما هو المعتاد في كل مصر
وقع فيه حلف الخائف كما افاده في المختصر اى الكنز وما في التبيين من ان الاصل
اعتبار الحقيقة اللغوية ان امكن العمل بها والا فالعرف الخى مردود لان الاعتبار
انما هو للعرف وتقدم ان الفتوى على انه لا يحنث باكل لحم الخنزير والادعى
ولذا قال في قمع التقدير ولو كان هذا الاصل المذكور منظورا اليه لا تجاسر احد
على خلافه في الفروع انتهى وفي البدائع والاعتماد انما هو على العرف انتهى كلام
البحر (ثبت) بهذا صحة قولهم الايمان مبنية على العرف وقد قالوا ايضا الايمان
مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض والاعراض جمع غرض ما يريد الانسان ويطلبه
فرادهم بالالفاظ انما هو الالفاظ العرفية اى الدال على المعاني العرفية فالايان مبنية
على الالفاظ العرفية دون الالفاظ اللغوية او الشرعية ودون الاغراض • فقولهم
الايان مبنية على العرف احتزوا به عن بنائها على اللغة او الشرع مثلا فاذا استعمل
الحالت لفظا له معنى لغوي او شرعي وكان في العرف له معنى آخر يراد به معناه
العرفي وقولهم الايمان مبنية على الالفاظ احتزوا به عن بنائها على الاغراض
وصرحوا بذلك في قولهم لاعلى الاغراض لبقاء المقابلة بين اللفظ والغرض بخلاف
مقابلة المعنى اللغوي للمعنى العرفي فلما لم يصرحوا به هناك (ثم اعلم) ان الغرض

الذي يقصده المتكلم بكلامه قد يكون هو معنى اللفظ الذي تكلم به حقيقة او مجازا وقد يكون امرا آخر خارجا عن اللفظ مدلولا عليه بجملة الكلام كدلالة الكناية على المعنى الممكنى عنه في قولك فلان كثير الرماد فان هذا اللفظ معناه في اللغة والعرف واحد ولكنه اريد به لازم هذا المعنى وهو وصفه بالكرم وهذا المعنى خارج عن اللفظ مدلول عليه بجملة الكلام لم يوضع له اللفظ لاحقيقة ولا مجازا (اذا) عرفت ذلك فالاول كقوله لا اشتريه بشرة فغرض المشتري منع نفسه من التزام الشرة في ثمن ذلك المبيع سواء كانت عشرة مفردة او مقرونة بزيادة والعرف ارادة ذلك ايضا فهنا اجتمع الغرض والعرف في لفظ الحائلف فاذا اشترى باحد عشر حنث لانه اراد الشرة المجازية المطلقة وهي موجودة في الواحد عشر * والثاني كقوله لا يبيعه بشرة فباعه بتسعة لا يحنث لان غرض البائع ان يبيعه باكثر من عشرة لانه طالب للزيادة وانه لا يريد بيعه بتسعة لكن التسعة لم تذكر في كلامه لان الشرة لم توضع للتسعة لالفة ولا عرفا فغرضه الذي قصده من هذا الكلام خارج عن اللفظ مفهوم من جملة الكلام فلو اعتبر الغرض لزم ابطال اللفظ والهربة في الايمان للالفاظ للمجرد الاغراض لان الغرض يصلح تخصيصا لا مزيدا والتخصيص من عوارض الالفاظ فاذا كان اللفظ تاما والغرض الخصوص اعتبر ما قصده كالرأس في لا آكل رأسا فان لفظه تام والغرض منه خاض كما مر واعتبار هذا الغرض لا يبطل اللفظ لانه بعض ما وضع له اللفظ * وكذا لو حلف لا يشتريه بشرة دراهم فاشتراه بتسعة ودينار او بتسعة وثوب لا يحنث وان كان غرضه الشراء بانقص من عشرة وقد زاد عليها من حيث المالية ووجه عدم الحنث ان هذا مجرد غرض مفهوم من جملة الكلام خارج عن اللفظ المذكور في كلامه فان لفظ عشرة دراهم اسم لهذا الوزن المحدود من الدراهم مفردا وهو حقيقة العشرة او مقرونا بغيره وهو مجاز العشرة وفي تسعة دراهم وثوب او دينار لم توجد العشرة لاحقيقة ولا مجازا فلو حنث لزم منه الزيادة على الكلام بمجرد الغرض بدون لفظ والغرض يصلح تخصيصا للالفاظ لا مزيدا عليها ومثله لا يشتريه بدرهم او بفلس فاشتراه بدينار فانه وان كان الغرض منع نفسه عن الشراء بما زاد على الدرهم او الفلس ويلزم منه منعه عن الدينار بالاولى لكن هذا لم يوضع له اللفظ لاحقيقة ولا عرفا وانما هو غرض خارج عن اللفظ لان لفظ الدرهم او الفلس اسم لهذا الشيء الخاص والدينار خارج عنه من كل جهة فلو حنث به لزم الزيادة على اللفظ بالغرض بدون لفظ * ومثله لو حلف لا يخرج من الباب فخرج من السطح او لا يصير به بسوط

فضره بمصا ونحو ذلك مما كان الغرض منه خارجا عن اللفظ كما تقدم شرحه
 * ومثله لو قال لاجنية ان دخلت الدار فانت طالق فانه وان كان غرضه ان
 دخلت وانت في نكاحي لكن ذلك غير مذكور والغرض لا يصلح مزيدا فاذا تزوجها
 ودخلت الدار لا يحنث (والحاصل ان الذي يبنى عليه الحكم في الايمان هو الالفاظ
 المذكورة في كلام الخائف باعتبار دلالتها على معانيها الحقيقية او المجازية التي قرينتها
 العرف العام او الخاص وتسمى الحقيقة الاصطلاحية وهي مقدمة على الحقيقة
 اللغوية وتارة تكون القرينة غير العرف ومنه نية الخائف فيما تجرى فيه النية
 كنية تخصيص العام كقوله لا آكل طعاما ونوى طعاما خاصا فانه يصدق ديانة
 فقط لا قضاء ايضا وبه يفتى خلافا للخصاص الا اذا حلفه ظالم فلا بأس للقاضي
 ان يأخذ بقول الخصاص ويصدقه قضاء ايضا كما في الدر المختار عن الولوجية اما
 الاغراض الخارجة عن الالفاظ فلا يبنى الاحكام في الايمان عليها لانه يلزم منه
 الزيادة بالغرض على اللفظ والغرض لا يصلح مزيدا نعم يصلح تخصيصا للفظ العام
 ويكون قرينة لصرف اللفظ عن عمومه لان اللفظ العام لما جاز تخصيصه بمجرد
 نية الخائف فبجوازه بالغرض العرفي اولى (فان قلت) اهم قد اعتبروا الغرض
 العرفي بدون اللفظ فيما اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فقد صرحوا بانها
 ان كانت مما يؤكل انعقدت اليقين على اكل عينها كشجرة الريباس وقصب السكر
 وان كان مما لا تؤكل عينها فان كانت ثمر انعقدت اليقين على الاكل من ثمرتها
 والافعل الاكل من ثمرتها حتى او اكل من عينها لا يحنث و كل من ثمرتها ومنها
 غير مذكور في كلام الخائف بل هو غرضه وانما المذكور لفظ الشجرة وكذا
 لو قال والله لا اضع قدمي في دار فلان انعقدت يمينه على الدخول فقط حتى لو
 دخلها حافيا او متعلا او راكبا يحنث ولو وضع قدمه فيها من غير دخول بان
 اضطجع خارجها ووضع قدمه فيها لا يحنث مع ان الدخول مجرد غرض وهو
 غير مذكور في كلامه وانما المذكور وضع القدم فما الفرق بين هذا وبين قوله
 والله لا اشتره بدرهم فاشتره بدينار حيث قلم لا يحنث لان الدينار غير مذكور
 في كلامه وانما المذكور الدرهم والدرهم لا يصدق على الدينار وكذا نظائره
 المارة مما لم يعتبروا فيه الغرض الزائد على اللفظ (قلت) لمار من تعرض لذلك
 ولكن يعلم الجواب مما قررناه واوضحناه وذلك ان المعتبر في الايمان هو الالفاظ
 دون الاغراض فيصرف اللفظ اولا الى حقيقته اللغوية مالم يصرفه عنها قرينة
 لفظية او عرفية فالعرف حيث وجد صار اللفظ منصرفا به عن معناه اللغوي الى

المعنى المرفق وصار حقيقة عرفية كما قررناه والشجرة في قول القائل لا آكل
 من هذه الشجرة اذا كانت مما لا يؤكل عنها صارت عبارة عن اكل ثمرةها او
 ثمنها حقيقة عرفية وكذا وضع القدم صار عبارة في العرف العام عن الدخول
 ولذا مثل الاصوليون يهذين المثالين للحقيقة المتعذرة والمهجورة فقالوا واذا كانت
 الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذه
 النخلة ولا يضع قدمه في دار فلان ومثله قولك لا آكل هذا القدر ولا اشرب هذا
 الكأس فان يمينه لما يحمله فقط (فان قلت) كذلك قول القائل والله لا اشتريه
 بدرهم صار في العرف عبارة عن عدم شراؤه بدرهم او اكثر من حيث المالمية وخصوص
 الدرهم غير مراد اصلا فالحقيقة فيه مهجورة ايضا كما في الشجرة ووضع القدم
 (قلت) ليس كذلك فانه في مسألة الشجرة ووضع القدم قد صار اللفظ هو ضروعا
 ومستعملا في معنى آخر غير المعنى الاصلى وصار المعنى الاصلى غير مراد حتى
 لم يبحث به كاذكرنا وهذا بخلاف قوله والله لا اشتريه بدرهم فان الدرهم باق على
 معناه الاصلى ولا يمكن جملة مجازا عن الدينار بدليل انه لو اشترى بدرهم يبحث
 فلم ان معنى الدرهم مراد ولو اراد به كل من الدرهم والدينار يلزم الجمع بين
 الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عندنا على ان المتكلم لم يقصد ذلك وانما قصد منع
 نفسه من الشراء بالدرهم ويلزم منه منع نفسه من الشراء بالدينار بالاولى لكن هذا
 غرض غير ملفوظ وانما هو لازم للفظ والغرض لا يصلح مزيدا على اللفظ بل يصلح
 مخصصا للفظ العام (والحاصل) ان لفظ الدرهم لم يرد به غير ما وضع له عرفا
 فلذا يبحث به ولا يبحث بالدينار لانه مجرد غرض لم يوضع له اللفظ عرفا بخلاف
 الشجرة ووضع القدم فان معنهما الاصلى قد هجر حتى لا يبحث الخالف به ويبحث
 بالمعنى المجازى وهو الغرض الذى وضع له اللفظ عرفا فالغرض صار نفس مدلول
 اللفظ لاشيئا خارجا عنه * ومن هذا القبيل مسائل كثيرة ذكرها في كتاب التنف
 بقوله واما اليمين على شئ ويراد به غيره بان يقول والله لا ديرن الرضى على رأسك
 او لا ضر من النار على رأسك او لا قمين القيامة على رأسك ويريد ان يفعل به داهية
 فاذا قل ذلك فقد بر وكذا والله لا قرعن سمك يريد به ان يسمعه خبر سوء
 او لا بكن عينك يريد ان يحزنه بامر فيبكي او لا خرسك يريد ان يدفع له رشورة
 كيلا يتكلم في امره شيئا او لا حرقن قلبك يريد به ان يفعل به امرا يوجع قلبه
 فاذا قل ما اراد فقد بر و ذكر امثلة كثيرة من هذا القبيل * ثم قل في اخرها فاذا
 قل ذلك فقد بر في يمينه وان اراد بشئ من ذلك حقيقته فلا يبر الا ان يفعله

وهو قول فقهاثنا جميعا وفي قول مالك يحنث ان لم يفعل ما قاله بلسانه انتهى فقد افاد ان هذا كله مما استعمل فيه اللفظ في غير معناه الاصلى وانه لا يحنث بالمعنى الاصلى الا اذا نواه خلافا لملك ومثل هذه الالفاظ في عرف العامة كثير فتحمل على الغرض الذى صار حقيقة اللفظ في عرفهم والله تعالى اعلم (فقد) ظهر لك بهذا التقرير . الساطع المنير . معنى قولهم الايمان مبنية على العرف وقولهم انها مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض وصحة الفروع التى فرعوها وظهر لك ان كلامنا هاتين القاعدتين مقيدة بالاخرى فقولهم انها مبنية على العرف معناه العرف المستفاد من اللفظ لا الخارج عن اللفظ اللازم له وقولهم انها مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض دل على تقييد القاعدة الاولى بما ذكرنا وهى دلت على تقييد القاعدة الثانية بالالفاظ العرفية ودلت ايضا على انه حيث تعارض الوضع الاصلى والوضع العرفى ترجح الوضع العرفى والالم يصح قولهم الايمان مبنية على العرف وظهر ايضا ان المراد بالعرف ما يشمل العرف الفعلى والعرف القولى وان كلامنا متراكبه الحقيقة اللغوية كما مر تقريره وان المراد ببناء الايمان على العرف اعتبار المعنى العرفى الذى استعمل فيه اللفظ وان المراد بالعرض ما قصده المتكلم من كلامه سواء كان هو المعنى العرفى الذى استعمل فيه اللفظ او كان معنى عرفيا خارجا عن اللفظ زائدا عليه وانه بالمعنى الاول يصلح مخصصا وبالمعنى الثانى لا يعتبر وهو المعنى بقولهم لاعلى الاغراض وان معنى قول الجامع وبالعرف يخص ولايزاد ان اللفظ اذا كان معناه الاصلى عاما واستعمل فى العرف خصوصا كالدابة مثلا تخصص المعنى الاصلى به وكان المعتبر هو العرف ولايزاد به على اللفظ اى لو كان الغرض العرفى خارجا عن اللفظ وانما دل عليه الكلام لا يعتبر لان العبارة للالفاظ العرفية او الاصلية حيث لا عرف للاغراض العرفية الخارجية فهذا ما ظهر للعبد الضعيف . العاجز النحيف . فى تقرير هذه المسئلة . المعضلة المشككة . التى حارت فى فهمها افهام الافاضل * وكل عن ادراكها كل مناضل . فمليك هذا البيان الشافى . والايضاح الكافى * وادع تقصير الباع . قليل المتاع * بالعفو التام * وحسن الختام * والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات * والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه وتابعيه مادامت الارض والسموات * وقد فرغت من تحرير هذه الرسالة فى ليلة الاثنين ثمانى ربيع الثانى سنة ١٢٣٨ ثمانية وثلاثين ومائتين والنف

الرسالة الرابعة عشرة

رفع الاشتباه عن عبارة الاشياء للامامة خاتمه المحققين
عين الاشراف المنتسبين هوالانا السيد محمد
طابدين عليه رحمة رب
العلمين

الرسالة الرابعة عشرة ❦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد الله على ما أنعم به وأولاه . وأشكره على ما من به وأعطاه . وأصلى وأسلم على نبيه ومصطفاه . وعلى أصحابه العاديين النظائر والأشباه وعلى آله واتباعه ومن والاه (وبعد) فيقول المبد القدير * والمذنب الحقير المفتقر . إلى رحمة رب العالمين . محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين . محالته ذنوبه . وملا من القرآن ذنوبه . آمين . هذه رسالة عملتها على عبارة وقعت في كتاب الأشباه والنظائر . موهومة خلاف المراد للتأمل الناظر . وذلك برسم شيخى حفظ الله تعالى وجوده وأوفر خيره وجوده . حين سئل عنها في شعبان من سنة الف ومائتين وثمانية عشر . من هجرة خير البشر . صلى الله تعالى عليه وسلم فأمرنى أن أحررها ما يسررجه من كلام . من كتب على ذلك الكتاب ومن كلام غيرهم على وجه الصواب . فامتثلت أمره حين لم يسعنى الهرب . ولعلنى بأن الامتثال خير من الأدب . والله العظيم اسأل وبينه أتوسل . أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم . موجبة للفوز العظيم . أنه على ذلك قدير . وبالإجابة جدير (وسميتها) رفع الاشتباه عن عبارة الأشباه . وربتها على مقصد وخاتمة . فالقصد في بيان تلك العبارة وتنقيتها . والخاتمة في بيان أشياء تتوقف على معرفتها . فابتدئ وأقول . وعلى الله نيل المسؤل (المقصد) قال الامام العلامة * والحبر البحر الفهامة . افضل المتأخرين * نخبة العلماء الراشدين * الامام زين الدين بن نجيم رحه الله تعالى في كتابه الأشباه والنظائر في آخر باب المرتد . ولو قول لم يعصوا اى الانبياء عليهم الصلاة والسلام حال النبوة ولا قبلها كفر لانه رد النصوص انتهى قال العلامة مفتي الثقلين خير الدين الرملى رحه الله تعالى في حاشيته على هذا الكتاب ولقد سئلت عن مسألة من قال لم يعصوا حال النبوة ولا قبلها كفر لانه رد النصوص فقبل لى يلزم من ذلك كفر من يقول لم يعصوا أو كفر من يقول عصوا فاجبت بان مرادهم يكفر من قال لم يعصوا المصيبة الثابتة بقوله تعالى (وعصى آدم ربه) لانه تكذيب للنص ويكفر من اراد بالمصيبة الكبيرة تأمل والله تعالى اعلم انتهى . ورد هذا الجواب العلامة السيد احمد الحموى في حاشيته . واجاب بغيره فقال قوله ولو قال لم يعصوا حال النبوة الخ أقول هذا مشكل . فاذهب اليه القاضى عياض وغيره

من انهم معصومون عن الضمائر والكبائر قبل النبوة وسدها عمدا اوسهوا
والتصوص الدال على ذلك مذكورة في علم الكلام * واجيب بحمل القول بكفره
على ما اذا كان القائل من العوام الذين لا يعرفون الاطواهر النصوص واما اذا كان
يعلم انها مؤولة وليس ظواهرها عمادة فلا يكفر انتهى * اقول فيه نظر لان الفتوى
على انه يمدد بالجهل في باب المكفرات * والله الهادي الى سبيل الخيرات * واجاب
بعضهم « ١ » بما يؤول الى هذا الجواب مع قصور فقال مرادهم بقولهم يكفر من قال
لم يصوا المصيبة الثابتة بقوله تعالى (وعصى آدم ربه) لانه تكذيب للنص
ويكفر من اراد بالمصيبة الكبيرة اه * واقول انما يكون تكذبا للنص اذا كان
القائل من العوام الذين لا يعرفون الاطواهر النصوص وقد قدمنا ان الجهل عذر
في باب المكفرات على ما عليه الفتوى * والله يعلم السر والنجوى * فتميم الجواب
* والله الهادي للصواب * والذي قام في نفسى وادى اليه حدسى * ان هذا الفرع
دخيل على اهل المذهب * اذ لا يظن ان احدا منهم اليه يذهب * وقد يقبال
ان الميم سقطت من ثانيا الاقلام * فاجبت فساد الكلام * فان الاصل كان ولو قال
الانبياء لم يصموا حال النبوة وقبلها كفر لانه رد النصوص والمراد بالنصوص
حينئذ الادلة الدالة على عصمتهم المذكورة في علم الكلام والله الهادي الى بلوغ
المرام انتهى كلام السيد الحموي رحمه الله تعالى واقول وبالله التوفيق ويده
سبحانه ازمة التحقيق * اما ما اجاب به الشيخ خير الدين الرملي رحمه الله تعالى فيمكن
ان يجاب عنه بان المص رحمه الله تعالى نبى هذا الفرع على خلاف المفتى به من انه
لا يمدد بالجهل في باب المكفرات فمخيم هذا الجواب * وثوله في اخر عبارته
ويكفر من اراد بالمصيبة الكبيرة اى بان قال ان المصيبة التى صدرت من آدم
كبيرة فانه يكفر لانه قد خالف الاجماع وهوان الانبياء عليهم الصلاة والسلام
معصومون من الكبائر بعد الوحى والاتصاف بالنبوة واما الجواب الاول الذى
اختره العلامة الحموي من ان هذا الفرع دخيل على اهل المذهب فلا يخلو عن
بعد اذ قد نقله المصنف ايضا في البحر ونقله في الحاوى الزاهدى كما قاله العلامة الرملي
ونقله في القنية ايضا عن جمع العلوم فقد تمدد النقل الا ان يقال انه دخيل على
صاحب جمع العلوم وتابعه الزاهدى وتابعه المصنف هنا وفي البحر * واما الجواب
الثانى وهوان اصل الكلام لم يصموا فقير صحيح على اطلاقه اذ يمكن ان يحمل
كلام القائل على انهم لم يصموا من الصفات الا ان يصرح بان مراده من الكبائر

١٢ هو العلامة خير الدين الرملي منه

او كان ذلك القائل من يعتقد ان كل معصية كفر فح يكفر بلاشك ولا ارياب
لانه نسبهم عليهم الصلاة والسلام الى شئ* هم مبرؤن عنه باجاء اهل الاسلام
(فالخاصل) ان احسن ما يجاب به عن هذه العبارة هو الجواب الاول من هذين
الجوابين وهو انه دخيل على اهل المذهب فتامل ذلك واياك ان تظن ان ظاهر
هذا الفرع صحيح فضلا عن ان يكون معتمدا في المذهب واما الجواب الثاني والجواب
الذي اجاب به خير الدين فلا * كيف وقد نصوا على انه اذا كان في المسئلة وجه
في عدم التكفير لا يفتى بالتكفير ولو كان ذلك الوجه ضعيفا وقد نقله المصنف نفسه في البحر *
قال العلامة خير الدين الرملي وفي البحر للمصنف الذي تحررانه لا يفتى بتكفير مسلم امكن
حل كلامه على محمل حسن او كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة فعلى
هذا فاكثر الفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بالتكفير بها وقد الزمت نفسى ان لا افتى
بشئ* منها انتهى * فانظر كلامه * وتامل مرامه * يظهر لك ان ذكر هذا الفرع سهو
من القلم * وذهول منه عما رقم * فبجل من لا تاخذه سنة ولا نوم مع ان القول
بعصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام مما يجب اعتقاده على كل مسلم ركب جواد
الانصاف * وعقر مطية الميل والاعتساف * لكن على البيان الاتي من اوجه
الاختلاف * والاذعان الى القول المختار منها والاعتراف * الذي رجحه الأئمة
الاعلام * والجهاذة العظام فقد نقل السيد احمد الحموي رحمه الله تعالى في رسالة
له سماها تحاف الاذكياء بتحقيق عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام مانصه
وفي شرح العمدة للامام حافظ الدين النسفي الحنفى رحمه الله تعالى ان النبي لا بد وان يكون
معصوما في اقواله وافعاله عما يشينه ويسقط قدره وان جرى عليه شئ* ينهه ربه
ولا يجهله والعصمة هي الحفظ بالمنع والامساك عن الكفر بالله تعالى خلافا للفضلية
من الخوارج حيث جوزوا منهم الكفر بناء على اصلهم ان كل معصية كفر وعن
الاعاصى بعد الوحي خلافا للحشوية واما تشبههم بعنى الحشوية بقصة ادم و ابراهيم
ويوسف وداود وموسى ويونس ولوط وسليمان صلوات الله تعالى وسلامه
عليهم اجمعين فقد ذكرنا في مدارك التنزيل وجهها انتهى * وفي الرسالة القشيرية
في باب الكرامات ويجب القول بعصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام قال
شيخ الاسلام في شرحها حتى لا يقع منهم كبيرة اجعا ولا صغيرة على الاصح وما قيل
في حقهم مما يخالف هذا كقوله تعالى وعصى ادم ربه ففوى يؤول عصى يخالف
وعوى يتخير حاله عما كان عليه انتهى * الى هنا كلام الحموي رحمه الله تعالى فانظر
كيف قال امام مذهب الحنفية رحمه الله تعالى وكيف عبر بقوله لا بد الدال على

التعمم والوجوب وكذلك قول الامام القشيري وشيخ الاسلام رجهما الله تعالى
 وسيأتي في الخاتمة زيادة ايضاح لهذا ان شاء الله تعالى ونقل ايضا عن القرطبي
 انه لا يقال عصي ادم ربه الا في القرآن وقال سيدي عبد الوهاب الشعراني في كتابه
 لطائف المنن في اواخر الباب السابع وقد حرم المحققون على الواعظ ذكر شيء
 من مسمى معصية للانبياء عليهم الصلاة والسلام لان ذنوب الانبياء اعماهي بالنظر
 لمقامهم كوقوعهم في خلاف الاولى او المباح مثلا فيسمى مثل ذلك معصية وليس
 المراد بمعاصيهم ارتكابهم شيئا من المحرمات لانهم لو ارتكبوه لم يكونوا معصومين
 وقد ثبت عصمتهم انتهى فاعلم ذلك * وقال الحموي رجه الله تعالى في رسالته
 المذكورة ايضا بعدما تعرض لهذا القرع ونقله عن صاحب القنية . وما قيل
 ان هذا الفرع مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بجواز وقوع المعصية من
 الانبياء عليهم الصلاة والسلام وصاحب القنية معتزلي هو باطل من وجهين . احدهما
 انه ناقل للفرع المذكور لا يخرج له * وثانيهما ان المعتزلة لا يجوزون وقوع
 المعصية من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولو صغيرة واختلفوا في الصغيرة سهوا
 وقد بالغ صاحب الكشاف في سورة يوسف عليه السلام في الرد على الحشوية
 وغيرهم قالوا وانما بالغ في الرد عليهم لانه معتزلي ومن قواعدهم التحسين
 والتقيح وصدور الصغائر من النبي قبيح عندهم عقلا وعندنا جائز لولان الشرع
 اخبر بعدم وقوع ذلك انتهى كلامه رجه الله تعالى * ثم قال بعده وقد نقل
 صاحب القنية هذا الفرع عن جمع العلوم وما كان يجوز له نقله وليته اخلى
 كتابه عنه . هذا وقد قال السري عبد البر ابن الشحنة في شرح الوهبانية
 ان ما يفرد بنقله صاحب القنية لا يلتفت اليه * ولا يعول عليه * ولا شك
 اقضى العجب من سيد فضلاء المتأخرين السلامة زين الدين بن نجيم حيث
 نقل هذا الفرع في كل من كتابيه البحر والاشباه والظائر ولم ينبه عليه * ولم يشر
 بكف الرد اليه * مع تيقظه وثبته انتهى * فبح ظن الحال * واتضح الجواب
 عن هذا السؤال * والله سبحانه وتعالى اعلم (الخاتمة) في ذكر اشياء تتوقف معرفة
 هذه المسئلة عليها من بيان الاقوال المختلفة في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام
 وبيان المعتمد منها وبيان تفسير بعض آيات وردت في كتاب رب العباد * يتبادر منها
 الى الفهم خلاف المراد * من انه صدر منهم عليهم الصلاة والسلام بعض مخالقات
 والحال انهم عليهم الصلاة والسلام مبرؤن عن جميع الزلات * فاقول وبالله التوفيق
 * وهو الهادي الى سواء الطريق (اعلم) ان الاقوال قد اختلفت في عصمة الانبياء

عليهم الصلاة والسلام من الكبار أو الصغار عدوا سهوا والكلام الآن في موضعين
احدهما في العصمة قبل النبوة والثاني بعدها (أما حكمهم) قبل النبوة فهم
معصومون من الكفر بالاجماع * وأما غيره فنقل عن أكثر الأشاعرة وطائفة
من المعتزلة أنه لا يتمتع عقلا على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل البعثة معصية
كبيرة كانت أو صغيرة * وذهب بعض الأشاعرة إلى أنه يتمتع ذلك وهو مختار
القاضي عياض لأن المعاصي إنما تكون بعد تقرير الشرع إذ لا يعلم كون الفعل معصية
إلا من الشرع * وذهب الروافض وأكثرا المعتزلة إلى امتناع ذلك كله منهم عقلا وهذا
مبنى منهم على التبعيض العقلي لأنها تؤدي إلى النفرة عن اتباعهم وهو خلاف
ما اقتضت الحكمة من بعثهم عليهم الصلاة والسلام * نعم لو استدل على
عصمتهم من وقوع شيء من ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام قبل النبوة بعدم
النقل بأنه لم ينقل اليأس شيء من ذلك مع اعتناء الناس في البحث عن أحوالهم
والنقل لأفعالهم ولو وقع شيء من ذلك لبرزوا به يوما ما عند ما سمع منهم
بعد النبوة المنهى عنه لكان « ١ » سديدا كذا قال السنوسي رحمه الله تعالى * وأقول
لعل فيما ذكره بمخالفان المعتزلة والروافض إنما منعوا بالعقل جواز وقوع المعصية منهم
عليهم الصلاة والسلام وما استدل به السنوسي رحمه الله تعالى من عدم النقل إنما هو
في الوقوع نفسه وليس الكلام فيه فليستأمل ومنهم من منع كل ما ينفر الطبايع
عن متابعتهم وإن لم يكن ذنباً لهم كعهر الأمهات وكونهن زانيات وفجور الآباء
والصغار الخسيسة دون غيرها من الصغار ومشى عليه السعد (أما حكمهم)
بعد النبوة فقد وقع الاجماع أيضاً على عصمتهم عليهم الصلاة والسلام من الكفر وكذلك
اجمعوا على عصمتهم من تعدد الكذب في الأحكام لأن المعجزة دلت على صدقهم
فيما يلبثونه عن الله سبحانه وتعالى فلو جاز تعدد الكذب عليهم عليهم الصلاة والسلام
لبطلت دلالة المعجزة على الصدق وأما بيان صدوره منهم عليهم الصلاة والسلام
في الأحكام غلطا أو نسيانا فتمنع الأساذ وطائفة كثيرة من الأشاعرة لما فيه من مناقضة
دلالة المعجزة القاطعة وجوزها القاضي وقال إنما دلت على صدقهم فيما يصدر
عنهم قصدا واعتقادا وقال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه سهوا وغلطا
وأما غير الكذب المذكور من المعاصي القولية والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعدد
الكبار والصغار النال على الخسة خلافا للحشوية فأنهم جوزوا على الأنبياء
عليهم الصلاة والسلام تعدد الكبار وأما اتیان ذلك نسيانا أو غلطا فقد اتفقوا

« ١ » جواب لوفى قوله لو استدل منه

على امتناعه * واما الصغائر التي لا تدل على الخسة فحوزها عمدا وسهوا الاكثرون
ومنعه طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لاختلاف
الناس في الصغائر فان جماعة ذهبوا الى انها كفر ولان الله تعالى امر بتابعهم فلوجاز
وقوعها منهم للزمن اتبعهم بها والله سبحانه وتعالى لا يامر بالفحشاء * وبهذا التعليل
يعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم * وذهبت اخرى الى الوقف في صدور
الصغائر منهم وقالوا العقل لا يحيل وقوعها منهم ولم يأت في الشرع قاطع باحد
الوجهين * قال بعض ويجب على جميع الاقوال ان لا يختلف في انهم معصومون عن
تكرار الصغائر وكثرتها بحيث تصل الى حد لحوقها بالكبائر كما ان محل الخلاف
غير صغيرة ادت الى ازالة الحشمة واسقاط المروة اودلت على الخسة والذي ينبغي
ان يرجح * ويعتمد ويصحح * ما ذهب اليه القاضى عياض وغيره من انهم معصومون
عن الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها عمدا وسهوا وهذا خلاصة ما ذكره السنوسى
في شرحه على الجزايرية والشيخ ابراهيم اللقاني في كتابه تحف المرید والله تعالى
اعلم (واما) ما ورد في الكتاب العزيز بما يوهم ظاهره خلاف هذا فتؤول فن ذلك
قوله تعالى (وعصى ادم ربه فغوى) فان ظاهره يقتضى عظم زلته * وكبر خطيئته
* حيث وصفه تعالى بالعصيان والغواية * الذي هو ضد بالطاعة والهداية فليس
مرادا منه ظاهره بل هو تعظيم للزلة وزجر ببلغ لاولاده عنها بدليل قوله تعالى
قبله (ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى) فقد اخبر تعالى بانه نسى العهد وهو
امر الله تعالى له بان لا يقرب الشجرة ومن معلوم ان النسيان لا مؤاخذة عليه ولا عذاب *
ولا توبيخ ولا عتاب بدليل الحديث الوارد عن سيد الاحباب . صلى الله تعالى عليه
وسلم وانما نسب اليه العصيان حيث لم يثبت على ما امر به ولم يتصلب عليه حتى وجد
الشیطان الفرصة فوسوس اليه * قال تعالى (ولم نجد له عزما) اى تبتا وتصميا
على الامر فعاقبه الله تعالى على ترك ذلك وان كان بالنسبة اليه ليس بمصيبة توجب
مثل هذا الجزاء فهو من باب حسنات الابرار سيئات المقرين واذا كان الاولياء العارفون
يؤاخذون على كل شئ حتى لو غفلوا لحظة عن المراقبة والمشاهدة او غيرها
يعاتبون على ذلك ويؤاخذون فبالك بالانبياء عليهم الصلاة والسلام قال
في الكشاف في تفسير هذه الاية فان قلت ما المراد بالنسيان * قلت يجوز ان يراد
النسيان الذي هو تقيض الله كروانه لم يمين بالوصية العناية الصادقة ولم يستوثق
منها بعقد القلب عليهما ومنبط النفس حتى تولد من ذلك النسيان * وان يراد
الترك وانه ترك ما وصى به من الاحتباس عن الشجرة واكل ثمرتها وقرى

ففسى اى نساء الشيطان * والعزم التصميم والمضى على ترك الاكل وان يتصلب
فى ذلك تصلبا يؤس الشيطان من التسويل له انتهى * وتابعه القاضى النضاوى
فى تقرير الاحتمالين * لكن يؤيد الاحتمال الاول ويقويه القراءة الثانية فح تأيد
ماقلنا فتأمل (ومن) ذلك قوله تعالى (عفاالله عنك لم اذنت لهم) فان ظاهره
ايضا موهم وايس بمراد بل هو استفسار عن العلة وقدم قوله عفاالله عنك لئلا يوهم
التوبيخ * كما قال العارف الربانى سيدى عبدالوهاب الشعرانى فى كتابه الجواهر
والدرر نقلا عن الشيخ الاكبر قدس سره فانه قال فيه قلت لشيخنا يعنى الشيخ على
الخواص رضى الله تعالى عنه رايت فى كلام الشيخ عفى الدين رجه الله تعالى
فى قوله تعالى عفاالله عنك لم اذنت لهم كلاما حسنا فقال اذ كره فقلت له قال انما
قدم الله تعالى العفو ليعلمنا ان قوله تعالى لم اذنت لهم سؤال عن العلة لاسؤال
توبيخ فان العفو والتوبيخ لا يجتمعان فمن وخب فناعفا مطلقا اذ التوبيخ مؤاخذة
بلاشك فا قدم تعالى العفو وجاء به ابتداء الاليزيل مافى الاوهام من ان المراد به
التوبيخ كما فهمه بعض من لاعلم عنده بمحقات الخطاب وقوله تعالى (حتى يتبين لك
الذين صدقوا) فاما ان يقول عند ذلك نعم اوىقول لانهى فاقول فى هذا الكلام
فقال رضى الله تعالى عنه كلام فى غاية التحقيق فاعلم ذلك انتهى (ومن ذلك)
قوله تعالى (ولقد هممت به وهم بها) قال القاضى فى تفسير هذه الاية ان المراد بهم
ميل الطبع ومنازعة الشهوة لا القصد الاختيارى وذلك مما لا يدخل تحت التكليف بل
الحقيق بالمذح والاجر الجزيل لمن يكف نفسه عن الفعل عند قيام هذا الهم او مشاركة
الهم كقولك قتلتهم لولم اخف الله انهمى * لكن يؤيد الاحتمال الاول ماورد عن ابن
عباس رضى الله تعالى عنهما ان يوسف الصديق عليه الصلاة والسلام لما قال ذلك
ليعلم انى لم اخنه بالقيء قال له جبريل عليه الصلاة والسلام ولا حين هممت فقال ان انفس
لا مارة بالسوء اى من حيث اتجا بالطبع مائلة الى الشهوات ذكره القاضى ايضا فعلم ان ذلك
الهم ليس بمعصية وانه عليه الصلاة والسلام ببرد منها الوصفه له تعالى بالاخلاق فى قوله
تعالى (انه من عبادنا المخلصين ولو كان ذلك الهم معصية لحصلت المنافات ولما كان
من المخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية
عن ابليس (لا غوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين) واللازم منتف بالاجاع * فظهر
عما ذكرنا ان الانبياء كلهم عليهم الصلاة والسلام لم تقع منهم معصية قط لا قبل النبوة
ولا بعدها وان ساحتهم متره عنها كيف ولو سدر منهم ذلك للزم استحقاتهم العذاب
واللعن واللوم والهمم له دخولهم ح تحت قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله

ويتمدد حدوده يدخله نارخالدا فيها) وقوله تعالى (اللعنة الله على الظالمين)
وقوله تعالى (لم تقولون مالا تعملون كبرمقنا عندالله ان تقولوا مالا تعملون)
وقوله تعالى (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) وكل ذلك منتف باجاء
الثقات * لكونه من اعظم المنفرات * وعلم ايضا ان هذه الاختلافات المارة اعماهى
في جواز الوقوع وعدمه لافي الوقوع نفسه فثامل * فاتضح ح ان القول الصريح
* والوجه الصحيح * ان شاء الله تعالى تنزههم عن كل عيب * وعصمتهم عن كل
ما يوجب الريب * فهو الذي ليس عنه اعتياض * كما ذهب اليه القاضى عياض
* والاسناذ ابواسحق الاسفراينى وابوالفتح الشهرستانى والامام السبكي رحمهم الله
تعالى لانهم اكرم على الله سبحانه وتعالى من ان تصدر منهم صورة ذنب وقد عنى
هذا الراى ابن برهان لاتفاق المحققين قاله الشيخ ابراهيم اللقانى فى تحاف المريد
فهذا الذى يعتقد * ولا ينبغي ان يجحد * وتحصل به السلامة دينا ودنيا * وتناوبه
المراتب العليا * ويباغ متقدمه به المرام ويحصل له ان شاء الله تعالى حسن اختتام
* وصلى الله تعالى على سيدنا محمد خيرا لانام * وعلى اله واصحابه السادة الاعلام
* ما كرسكر الصبح عسكر الظلام * او ما تحلى جيد القراطيس بقرأ الكلام * صلاة
وسلاما تلازمين فى كل وقت وحين * دائمين مدى الاوقات الى يوم الدين امين *
الى هنا انتهى اخر الكلام ووقفت بناء مطية الاقلام * وخلمت برودها
السود * ورفعت رؤسها من الركوع والسجود * وذلك ليلة النصف
من شهر رمضان المكرم من سنة ثمانية عشر ومائتين والى
من هجرة من له العز والشرف * صلى الله تعالى عليه وسلم *
ما همى التمام * ونفتح الشام * والحمد لله ختام * على
يدجامعها محمد امين بن عمر ابدين غفر الله
تعالى له ولوالديه ولشايخه
والمسلمين اجمعين

الرسالة الخامسة عشرة

كتاب تشييد الولاية والحكام على احكام شاتم خير الانام او احد اصحابه الكرام عليه
وعاينهم الصلاة والسلام تاليف اعل علماء زمانه افضل فضلاء اوانه خاتمة المحققين
عدة الجها بنة المدققين مولانا السيد الشريف السيد محمد ابدين عليه رجة ارحم الراحمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي شرع لنا شرعا رصينا احكمه غاية الاحكام * وفرض على عباده اتباع ما بينه لهم من الاحكام * وحدلهم حدودا نهى عن تعديها وعن ازيادة فيها واناطها بالولاية والحكام * وجعلها زاجرة عن الطغيان والمدوان وارتكاب الحوب والآثام * فهى فى الحقيقة رجة لعباده اذ بها بقاء هذا العالم على اتم نظام * ولما كانت اشد العقوبات امر بذرئها بالشبهات فلا يثبت الحد الا بسند قوى تام * فن اتقى الشبهات فقد استبرا لدينه وعرضه وربما وقع فى الحذى من حوله حام * فلذلك امرنا بذرئ القتل عن اظهار الاسلام * وان دلت قرائن على ان اسلامه كان خوفا من الحسام * ومن رجهت تعابى ان قىض لهذه الشريعة امناه نفوا عنها الشكوك والاوهام * واذن اصغيرهم بالا ستدراك على كبيرهم وان كان من الاعلام * حيث ظهر الحق واتضح وضوح البدر فى ليلة التمام * فالحق لا يخفى ومصباحه لا يطفأ وان عم الظلام * وافضل الصلاة واتم السلام * على سيدنا محمد خاتم الانبياء الكرام وصفوة الملك العظيم العالم * المبعوث رجة للعالمين وقدوة للعاملين من خاص وعام * والمطهر من كل دنس وعيب والمبرا عن كل وصمة وريب والموصوف بالعبقرو والصفح والا خلاق العظام * الذى عظمت رائته ورجته بتأثر الخلق وفاقته محاسنه فى الخلق والخلق على سائر الانام * وجاء بالآيات الينيات والمعجزات الواضحات ووجبت طاعته وتعظيمه على ذوى الحلم والاحلام * فن اطاعه فقد اطاع الله ومن عصاه فقد عصى الله وباه بسوء المنقلب فى ساعة القيام * صلاة وسلاما لاثنتين يجنباه الاقدس وعلو مقامه الانفس عدد ثمر الاكام * وقطر الغمام لا يمتريهما انقضاء ولا انصرام * على من اللبالي والايام * والشهور والاعوام * وعلى آله واصحابه واحبابه واحزابه مصانيع الظلام * وبدور التمام (اما بعد) فيقول العبد الفقير والعاجز الحقير محمد امين الشهيد بان حابدين * عمه مولا بالانعام * وغفر له ولوالديه ولمن له حق عليه ومنحه وايامه حسن الخلق (هذا) كتاب سميت به الولاية والحكام على احكام خاتم خير الانام * او احد اصحابه

الكرام . عليه وعليهم الصلاة والسلام * وكان الداعي لتأليفه . ووضعوه وترصيفه *
انى كنت ذكرت في كتابى العقود الدريد * تنقح الفتاوى الحامديه
نبذة من احكام هذا الشقى اللعين * الذى خلع من عنقه ربة الدين * بسبب
استطالته على سيد المرسلين * وحيب رب العالمين * ولكنى على حسب ماظهرلى
من النقول والادلة القوية * اظهرت الانقياد وتركت العصية . وملت الى
قبول توبته وعدم قتله ان رجع الى الاسلام وان كان لايشفى صدرى منه الا حرقه
وقته بالحسام . ولكن لا مجال للعقل * بعد اتضاح النقل * وكان قد اطلع
على تلك النبذة التى كتبها علامة عصره * وبتيمة دهره . ذوالفضل الظاهر *
والذكاء الباهر والعلوم الغزيرة * والمزايا الشهيرة * الشيخ عبد الستار افندى
الاتامى مفتى حصص حالا * زاده الله تعالى مجدا واجلالا * فسبح له بمض اشكالات
فى تلك المسئلة * اذهى من اعظم المضلات المشككة * قدزات فيها افهام المهرة
الكمله * فترجع عنده قتل هذا الشقى وان تاب * وارسل الى ماسخه طابا
للجواب * لاظهار الحق والصواب . ودفع الشك والارتباب * فقصدت اولان
اذكر الجواب عما طلب . على وجه الاختصار كما كتب * ثم لما رأيت تلك
المسئلة * مشكلة معضلة * يحار معانيها فى فهم معانيها * وكان ذلك متوقفا على
مقدمات * ونقل عبارات * يستدعيها المقام * فاقتضى ذلك نوع بسط فى الكلام
لتوضيح المرام . فانى لم ارم من ائمتنا الحنفية من اوضح هذه المسئلة حق الايضاح * ولكن اذا
غابت الشمس يستضاء بالمصباح . واما غير ائمتنا فقد بسطوا فيها الكلام فمن
المالكية الامام القاضى عياض فى اواخر كتابه الشفاء * ثم تبعه على ذلك من الحنابلة
الامام شيخ الاسلام ابو العباس احمد بن تيميه الف فيها كتابا ضخما سماه
الصارم المسلون * على شاتم الرسول * وقد رأيت الآن منه نسخة قديمة عليها
خطه . رحمه الله تعالى * ثم تبعه على ذلك من الشافعية خاتمة المجتهدين تقي الدين ابو
الحسن على المبكى والف فيها كتابا سماه السيف المسلون على من سب الرسول
فتطلفت على مؤانث هؤلاء الكرام * وجمعت كتابى هذا من كلامهم وكلام
غيرهم من الاعلام * وزبته على باين (الباب الاول) فى حكم سب سيد الا
جناب (الباب الثانى) فى حكم سب احد الاصحاب . وقد تمت على الشروع
فى المقصود . قولى اللهم قاطر السموات والارض علم النيب والشهادة انت
تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدنى لما اختلف فيه من الحق باذنك
انك تهدى من تشاء الى صراط مستقيم وسددنى واعصمى من الزيغ والهوى

واحفظ قلبي ولساني وقلبي في هذا المقام العظيم عن الخطأ في حكمك انك على كل شيء قدير لا عاصم الا انت يا رحم الراحمين ، واجعل ذلك السعي مشكورا خالصا لوجهك الكريم يرضيك ويرضى حبيبيك جدى المصطفى الذي لم يحصل لناخير في الدنيا والاخرة الا بواسطة صلى الله تعالى عليه وسلم واختم لنا بخبر في عافية بلا عنة وادخلنا بشفاعته جنتك يا رب العالمين (الباب الاول) في حكم سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه ثلاثة فصول * احدها في وجوب قتله اذا لم يتب * والثاني في توبته واستتابته وتحريم مذهب ابى حنيفة في ذلك * والثالث في حكم سابه من اهل الذمة (الفصل الاول) في وجوب قتله اذا لم يتب وذلك بجمع عليه والكلام فيه في مستلئين * احدهما في نقل كلام العلماء في ذلك ودليله * والثانية في انه يقتل كفرا او حدا مع الكفر (المسئلة الاولى) قال الامام خاتمة المجتهدين تقي الدين ابو الحسن على بن عبد الكافي السبكي رحمه الله تعالى في كتابه السيف المسلول على من سب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم قال القاضي عياض اجمت الامة على قتل منتقصة من المسلمين وسابه قال ابو بكر ابن المنذر اجمع عوام اهل العلم على ان من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليه القتل وممن قال ذلك مالك بن انس والليث واجد واسحاق وهو مذهب الشافعي قال عياض وبمثله قال ابو حنيفة واصحابه والثوري واهل الكوفة والاوزاعي في المسلم وقال محمد بن سحنون اجمع العلماء على ان شاتم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمنتقص له كافر والوعيد جار عليه بعباد الله تعالى له ومن شك في كفره وعذابه كفر وقال ابو سليمان الخطابي لا اعلم احدا من المسلمين اختلف في وجوب قتله اذا كان مسلما * وعن اسحاق بن راهويه احد الأئمة الاعلام قال اجع المسلمون ان من سب الله تعالى او سب رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم او دفع شيئا مما نزل الله تعالى او قتل نبيا من نبياء الله عز وجل انه كافر بذلك وان كان مقرا بكل ما نزل الله تعالى * وهذه نبوءة معتقدة بدليلها وهو الاجماع * ولا عبرة بما اشار اليه ابن حزم الظاهري من الخلاف في تكفير المستخف به فانه شيء لا يعرف لاحد من العلماء ومن استقرأ سير الصحابة تحقق اجاعهم على ذلك فانه نقل عنهم في قضايا مختلفة منتشرة يستفيض نقلها ولم ينكره احد * وما حكى عن بعض الفقهاء من انه اذا لم يستحل لا يكفر زلة عزيمة وخطا عظيم لا يثبت عن احد من العلماء المعبرين ولا يقوم عليه دليل صحيح * فاما الدليل على كفره فالكتاب والسنة والاجماع والقياس (اما الكتاب) فقوله تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا

مهينا) وقوله تعالى (والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم) وقال تعالى
 (ملعونين ايما تقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا) فهذه الآيات تدل على كفره وقتله
 والادى هو الشر الخفيف فان زاد كان ضررا كذا قال الخطابي وغيره (واما
 السنة) فقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الحديث الثابت في الصحيحين لما خطب
 في قصة الافك واستمدر من عبد الله بن ابي بن سلول فقال من يدنرنى من رجل
 بلغنى اذاه في اهلى فقال سعد بن معاذ سيد الاوس انا يا رسول الله اعذرك منه ان
 كان من الاوس ضربت عنقه وان كان من اخواننا الخزرج امرتنا ففطنا امرك
 فقول سعد بن معاذ هذا دليل على ان قتل مؤذيه صلى الله تعالى عليه وسلم كان
 معلوما عندهم واقره النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينكره ولا قال له انه لا يجوز
 قتله (ومن) السنة ايضا حديث عبد الله بن سعد بن ابي سرح وهو في سنن
 ابي داود من حديث نصر بن اسباط عن السدى عن مصعب بن سعد عن سعد
 قال لما كان يوم فتح مكة امن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس الاربعة
 نفر وامرأتين وسماههم وابن ابي سرح فلما دعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 الى البيعة جاء به عثمان رضى الله تعالى عنه حتى اوقفه على رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله بايع عبد الله فرقع رأسه فنظر اليه مليا كل ذلك
 يا بنى فبايعه بمد ثلاث ثم اقبل على اصحابه فقال ما كان منكم رجل رشيد يقوم الى
 هذا حين رآنى كففت عن بيعته فيقتله فقالوا ما ندري يا رسول الله ما فى نفسك
 الا (بفتح الهمزة وتشديد اللام) او مات الينا قال انه لا ينبغي لنبى ان تكون له
 خاتمة الاعين واخرجه النسائى ايضا واسماعيل السدى واسباط بن نصر روى
 لهما مسلم وفيه ما كلام لكن الحديث مشهور جدا عند اهل السير كلهم وكان ابن
 ابي سرح يكتب الوحي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ارتد مشركا وصار
 الى قريش بمكة فقال انى كنت اصرف محمدا حيث اريد من قولى غزير حكيم او
 علم حلیم فيقول نعم كل صواب فلما كان بعد الفتح امر رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم بقتله وقتل جماعة وهؤلاء الذين اهدر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 دمهم منهم من كان مسلما فارتد كابن ابي سرح وانضاف الى رده ما حصل منه
 فى حق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلذلك اهدر النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم دمه حتى جاء به عثمان رضى الله تعالى عنه فبايعه صلى الله تعالى عليه وسلم
 وهو بلا شك دليل على قتل الساب قبل التوبة (ومن) السنة ايضا عاروا بالقاضى
 عياض ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من سب نبيا فقتلوه ومن سب

اصحابي فاضربوه وفيه عبدالعزيز بن محمد بن الحسين بن زباله فقد جرحه ابن خببان وغيره وقد رواه ايضا الخلال والازجي من حديث علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من سب نبيا قتل ومن سب اصحابي جلدوا بن الصلاح لم يقف على اسناده فينبغي النظر فيه (واما الاجاع) فقد تقدم (واما القياس) فلان المرتد ثبت قتله بالاجاع والنصوص المتظاهرة ومنها قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه والسباب مرتد مبدل لدينه وتام الادلة في السيف المسلول وغيره اقتصرنا منها على هذه البنية اليسيرة (المسئلة الثانية) في ان قتل الساب للكفر او للحد اعلم ان المرتد يقتل بالاجاع كما مر وثوبته مقبولة باجاع اكثر العلماء اذا لم يكن زنديقا وروى عن الحسن البصري انه لا يقبل توبة المرتد بل يقتل وان اسلم وهو خلاف المشهور من مذهب الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم لاشك ان قتله اذا لم يتب ليس كقتل الكافر الاصل الحرفي حيث يتخير فيه الامام بين القتل والاسترقاق ووضع الجزية عليه حتى يصير له مالنا ولا يجبر على الاسلام والمرتد بخلاف ذلك فانه يجبر على الاسلام ويقتل ان ابي وكان ذكرا بالغيا ولا يؤمن ولا يسترق ولا توضع عليه الجزية فعلم ان العلة في هذا الحكم ليس هو مطلق الكفر بل خصوص الردة ممن كان مسلما فتكون الردة كفرا خاصا يوجب القتل للرجل على وجه لا يتخير فيه ان لم يسلم ويكون القتل عقوبة خاصة واجبة لله تعالى مرتبة على خصوص الردة كما رتب الرجم على زنا المحصن . وبهذا يظهر لك ان قتل المرتد حد لان الحد في اللغة المنع ومنه سمي البواب حدا والمنع عن الدخول وكذا السبحان لمنعه عن الخروج وسميت العقوبات الخالصة حدودا لانها موانع عن المعاودة الى ارتكاب اسبابها . وفي الشريعة كما في الكفر والهداية وغيرهما عقوبة مقدرة لله تعالى فنخرج التعزير لعدم التقدير فيه وخرج القصاص لانه حق العبد فلا يسمى حدا اصطلاحا على المشهور والحد لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه فلا تجوز الشفاعة فيه ولذا انكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على اسامة بن زيد حين شفع في المخزومية التي سرقت فقال اتشفع في حد من حدود الله تعالى قال في البحر والتحقيق ان الحدود موانع قبل الفعل زواجر بعده اي ان العلم بشرعيتها يمنع الاقدام على الفعل واقاعه بعده يمنع من العود اليه فهي من حقوق الله تعالى لانها شرعت لمصلحة تعود الى كافة الناس فكان حكمها الاصل الا تزجار عما يتضرر به العباد وصيانة دار الاسلام عن الفساد ففي حد الزنا صيانة الانساب وفي حد السرقة صيانة الاموال وفي حد الشرب صيانة العقول وفي حد

القذف، صيانة الاعراض فالحدود اربعة انتهى (اقول) اى على ما ذكره في كتاب
 الحدود والافهمي اكثر منها اذ منها حد قاطع الطريق باقسامه الاربعة وكذا
 منها حد المرتد اذ هو اعظم مصلحة تعود الى العباد لان فيه حفظ الدين الذي
 هو اعظم من حفظ الاربعة المذكورة ولوترك المرتد بلا قتل لتتابع ارتداد كثير
 من صنفه الايمان وكان علماءنا اقتصروا في كتاب الحدود على الاربعة المذكورة
 وذكروا حد قطاع الطريق والمتردين في كتاب الجهاد لمناسبة القتال معهم
 وتجهز الجيوش والله تعالى اعلم (فان قلت) كون قتل المرتد حدا ينافي ما
 صرحوا به من ان الحد لا يسقط بالتوبة والمرتد بعد ثبوت رده اذ اتاب واسلم
 تصح توبته ولا يقتل (قلت) قتل المرتد لم يجب لخصوص الردة بل وجب لها
 ولارادته البقاء على الكفر والغلة ذات الجزئين تتقن بانتفاء احدهما فلا تبقى الردة
 موجبة للقتل وحدها بعد العود الى الاسلام لان القتل جزاء الفعلين معا ولا يعرض
 عليه الاسلام اولان لم يسلم فهو انما يسمى حدا مادام باقيا على رده لانه جزاء كفره
 والمقتصد اعظم منه اجباره بالعود الى الاسلام فاذا اسلم حصل المقصود وكان
 مقتضى القياس ان لا يسقط بعد وجوبه كباقي الحدود ولعل هذا وجه ما روى
 عن الحسن البصرى من انه يقتل وان اسلم لكن ترك عامة العلماء ذلك القياس لوجود
 النص من قولها تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)
 وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم (الاسلام يجب ما قبله) وذلك عام في كل كافر
 فيشمل المرتد على ان الزانى اذا ثبت عليه الزنا باقراره بشروطه ثم رجع لا يحد *
 فقد ظهر لك مما قررناه ان قتل المرتد حد وان لم ار من صرح به من ائمتنا الخفية
 نعم هو داخل تحت تعريفهم الحد كما علمت وان قلنا انه ليس بحد لا يضرنا وانما المراد
 تحقيق المسئلة بل عدم تسميته حدا انفع لنا في اثبات مطلوبنا الآتي (فان قلت)
 اذا كان قتل المرتد حدا لزم اقامته على الرجال والنساء كما هو شان الحدود (قلت)
 كان القياس ذلك ولكن اخرج منه النساء عندنا لانه من الكفر هذا كله ما ظهر لي
 من القواعد الفقهية وهو ما حققه الامام السبكي ونقله عن جماعة ثم قال وليس يلزم
 من كونه حدا ان لا يسقط بالاسلام الا ترى انا اختلفنا في حد الزنا هل يسقط
 بالتوبة ام لا مع الاجماع على تسميته حدا فلا يمتنع ان يكون قتل المرتد حدا وان سقط
 بالاسلام ومن ظن انما تسمى سميانه حدا لا يسقط بالاسلام فهو غلط انتهى (اذا علمت)
 ذلك فنقول الساب المسلم مرتد قطعا فالكلام فيه كالكلام في المرتد فيكون قتله حدا
 ايضا لكن هل قتله لعموم الردة او لخصوص الشتم اولهما ما محل نظر وربما اشهر حديث

من سب نبيا فاقتلوه مع حديث من بدل دينه فاقتلوه ان قتله لهما معالان تعليق
الحكم على الوصف يشعر بان الوصف هو العلة وقد علق القتل في الاول على السب
فاقتضى انه علة الحكم وعلق في الحديث الآخر على التبديل فاقتضى انه علة
الحكم ايضا ولا مانع من اجتماع علتين شرعيتين على معلول واحد ولكن قد يقال
ان السب لم يكن علة لذاته بل لكونه ردة لانه المعنى الذي يفهمه كل احد وكون السب
بخصوصه هو علة القتل يحتاج الى دليل اذ لا شك ان السب كفر خاص فيدخل تحت
عموم من بدل دينه فاقتلوه وبالإسلام تزول علة القتل لان معنى فاقتلوه اى مادام
مبدلا لدينه لما علمت من اتفاق جمهور الأئمة على قبول توبة المرتد ودرء القتل
عنه بالإسلام ويدل على ان العلة الكفر لا خصوص السب عندنا ان الساب اذا كان
كافرا لا يقتل عندنا الا اذا رآه الامام سياسة ولو كان السب هو العلة لقتل به حدا
لا سياسة فاحفظ هذا التقرير فانه ينفعك فيما سياتى مع مزيد تحرير (الفصل الثانى) *
في توبته واستتابته وتحرير مذهب ابى حنيفة في ذلك وفيه ثلاث مسائل (المسئلة
الاولى) في قول توبته بالإسلام اعلم انه قد اختلف العلماء فيه قال في الشفاء قال
ابو بكر بن المنذر اجع عوام اهل العلم على ان من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
يقتل * ومن قال ذلك مالك ابن انس والليث واحد واسحاق وهو مذهب الشافعى وهو
مقتضى قول ابى بكر رضى الله تعالى عنه ولا تقبل توبته عنده هؤلاء * وعمله قال ابو حنيفة
واصحابه والثورى واهل الكوفة والاوزاعى فى المسلم لكنهم قالوا هي ردة * وروى
مثله الوليد بن مسلم عن مالك * وروى الطبرى مثله عن ابى حنيفة واصحابه فبين
ينقصه صلى الله تعالى عليه وسلم او برى منه او كذبه وقال سحنون فبين سبه ذلك
ردة كالزندقة ثم نقل عن كثير من ائمتهم المالكية نحو ذلك وذكر الادلة
على ذلك * وقال فى محل اخر قال ابو حنيفة واصحابه من برى من محمد
او كذب به فهو مرتد حلال الدم الا ان يرجع وقال فى الباب الثانى
فى حكم سابه وشانته ومنتقصه ومؤذيه وعقوبته قد قدمنا ما هو سب واذى فى حقه عليه
الصلاة والسلام وذكرنا اجاع العلماء على قتل فاعل ذلك وقائله او تخيير الامام
فى قتله او صلبه على ما ذكرناه وقررنا الحجج عليه * وبعد فاعلم ان مشهور مذهب
مالك واصحابه وقول السلف وجمهور العلماء قتله حدا لا كفرا ان اظهر التوبة
منه ولهذا لا تقبل عندهم توبته ولا تنفعه استقالته وحكمه حكم الزنديق سواء
كانت توبته بعد القدرة عليه والشهادة على قوله اوجاء تابيا من قبل نفسه لانه
حد وجب لا تسقطه التوبة كسائر الحدود * قال القاسمى اذا اقرب السب وتاب منه

وأظهر التوبة قتل بالسب لانه هو حده وقال محمد بن ابي زيد مثله واما ما بينه وبين الله تعالى فتوبته تنفعه وقال ابن سحنون من شتم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الموحدين ثم تاب لم تزل توبته عنه القتل وكذلك قد اختلف في الزنديق اذا جاء تاباً قال القاضي عياض ومثله ساب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى لا يتصور فيها الخلاف لانه حق متعلق للنبي ولا منه بسببه لا تسقطه التوبة كسائر حقوق الادميين والزنديق اذا تاب بعد القدرة عليه فعند مالك والليث واسحق واجد لا تقبل توبته وعند الشافعي تقبل واختلف فيه عن ابي حنيفة وابي يوسف وحكي ابن المنذر عن علي بن ابي طالب رضى الله تعالى عنه يستتاب * قال محمد بن سحنون ولم يزل القتل عن المسلم بالتوبة من سبه عليه الصلاة والسلام لانه لم ينتقل من دين الى غيره واما فعل شيئاً حده عندنا القتل لاعفو فيه لاحد كالزنديق لانه لا ينتقل من ظاهر الى ظاهر وقال القاضي ابو محمد بن نصر محتجاً لسقوط اعتبار توبته والفرق بينه وبين من سب الله تعالى على مشهور القول باستتابته ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بشر والبشر جنس تلحقهم المعرة الا من اكرمه الله تعالى بنبوته والبارى تعالى منزّه عن جميع المعاييب قطعاً وليس من جنس تلحق المعرة لجنسه وليس سبه عليه السلام كالارتداد المقبول فيه التوبة لان الارتداد معنى ينفرد به المرتد لاحق فيه لغيره من الادميين فقبلت توبته (ثم) قال القاضي عياض وكلام شيوخنا هؤلاء مبنى على القول بقتله حدا لا كفراً واما على رواية الوليد بن مسلم عن مالك «١» ومن وافقه على ذلك ممن ذكرناه وقال به من اهل العلم فقد صرحوا انه ردة قالوا ويستتاب منها فان تاب نكح (بتشديد الكاف) وان ابي قتل فحكم له بحكم المرتد مطلقاً في هذا الوجه والوجه الاول اشهر واظهر لما قدمناه انتهى (المسئلة الثانية) في استتابة الساب قال القاضي عياض اذا قلنا بالاستتابة حيث تصح فالاختلاف فيها على الاختلاف في توبته المرتد اذ لا فرق فقد اختلف السلف في جوبها وصورتها ومدتها فذهب الجمهور من اهل العلم الى ان المرتد يستتاب وحكي ابن القصار انه اجاع من الصحابة الى اخر ما ذكره في الشفاء . وقال الام السبكي لاشك ان من قال لا تقبل توبته يقول انه لا يستتاب واما من يقول بقبول

«١» قوله ومن وافقه على ذلك ممن ذكرناه اي بقوله اولاً ولا بعلمه قال ابو حنيفة واصحابه والثوري واهل الكوفة والاوزاعي انتهى فهؤلاء كلهم وافقوا الوليد بن مسلم عن مالك على انه ردة يستتاب منها كادل عليه قوله فيما سروروي مثله الوليد بعد قوله لكنهم قالوا هي ردة منه

توبته فظاهر كلامهم أنهم يقولون بإستتابته كما إستتاب المرتد بل هو فرد من افراد المرتدين الى آخر ما ذكره في السيف المسلول من نقل مذاهب الأئمة والاستدلال لها . وسأيت في المسئلة الثالثة تصريح أئمتنا بأن حكمه حكم المرتدين ويفعل به ما يفعل بهم وخ فيجري فيه ما ذكره اصحاب المتون قال في الكنز يعرض الاسلام على المرتد وتكشف شبهته ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم والاقتل واسلامه ان يتبرأ عن الاديان او عما انتحل اليه وكره قتله قبله ولم يضمن قتله * ولا تقتل المرتد بل تحبس حتى تسلم انتهى وظاهر المذهب ان العرض مستحب عندنا لا واجب وأنه بعد العرض يقتل من ساعته الا اذا طلب الاستمهال او كان الامام يرجو اسلامه واذا استمهل فظاهر المبسوط الوجوب وفي رواية يستحب امهاله مطلقا وتام ذلك مبين في قم القدير والبحر وغيرهما فلا تطيل بذكره (المسئلة الثالثة) في محرير حكم الساب على مذهب ابي حنيفة وهو المقصود من هذا الكتاب اعلم انه قد تحصل من كلام القاضي عياض ان في الساب روايتين عن الامام مالك (الاولى) انه يقتل حدا لا كفرا اى ان السب في نفسه حده القتل عنده مع قطع النظار عن كونه منكفرا وعليها لا يسقط عنه القتل بتوبته واسلامه (والرواية) الثانية رواية الوليد عن مالك ومن وافقه انه ردة فحكمه حكم سائر المرتدين فتقبل توبته وبه ظهر ان قول القاضي عياض الذي نقلناه اول هذا الفصل وبمثله قال ابو حنيفة واصحابه الخ يرجع الضمير في قوله وبمثله الى القتل المذكور ضمنا في قوله يقتل لالى عدم قبول التوبة المذكور ضمنا في قوله ولا تقبل توبته وبدليل قوله لكنهم قالوا هي ردة حيث استدرك به على المثلية فان قوله وبمثله يوهم ان ابا حنيفة ومن ذكر معه قائلون بانه يقتل وبانه لا تقبل توبته فاستدرك بقوله لكنهم قالوا هي ردة اى فيقتل ان لم يقب كما هو حكم الردة ولو لم يكن المراد ذلك لما صح الاستدراك لانه لم يخالف احد من المسلمين في كونها ردة وانما اختلفوا فيما زاد على كونها ردة وهو عدم قبول التوبة فابو حنيفة ومن ذكر معه قالوا حكمه حكم المرتد بلا زيادة وهو معنى قوله لكنهم قالوا هي ردة * وبدليل قوله وروى مثله الوليد بن مسلم عن مالك فانك علمت ان رواية الوليد عن مالك انه ردة ويستتاب منها وبدليل قوله وروى الطبري مثله عن ابي حنيفة واصحابه بعد ذكره رواية الوليد المذكورة فظهر قطعا من كلامه ان قبول التوبة بمعنى انه لا يقتل هو قول ابي حنيفة واصحابه والثوري واهل الكوفة والاوزاعي وانه هو رواية الوليد ابن مسلم عن مالك وان الرواية المشهورة عن مالك عدم قبول التوبة بناء على ان القتل حد وان هذه الرواية قال

بها احد واليـث والشافى لـكن ماتـقله عن الامام احد هو المشهور من مذهبه *
 واما ماتـقله عن الامام الشافى فهو خلاف المشهور من مذهبه نعم هو موافق للمقالة
 ابوبكر الفارسى من الشافى من انه كالايسقط حد القذف بالتوبة لايسقط القتل
 الواجب بسب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالتوبة وادعى فيه الاجماع وواقفه
 الشيخ ابوبكر القفال واستحسنه امام الحرمين * قال الامام السبكي ولكن المشهور
 على الالسنه وعند الحكم وما زالوا يحكمون به على ان مذهب الشافى قبول التوبة
 ثم اول كلام الفارسى بان مراده السب بالقذف بالزنا قال ولهذا اختلفت عبارات
 الناقلين لكلام الفارسى وامام الحرمين ذكره بلفظ القذف وصرح بعدم قبول
 التوبة * ثم قال السبكي وحاصل المنقول عند الشافى انه متى لم يسلم قتل قطعا
 ومتى اسلم فان كان السب قذفا فالوجه الثلاثة هل يقتل او يجلد او لا شئ * وان كان
 غير قذف فلا يعرف فيه نقلا للشافى غير قبول توبته * ثم قال هذا ما وجدته للشافى
 في ذلك والحنفية في قبول التوبة قريب من الشافى ولا يوجد للحنفية غير قبول
 التوبة وكتا الطائفتين لم اراهم تكلموا في مسألة السب مستقلة بل في ضمن نقض الذى
 العهد وكان الحامل على ذلك ان المسلم لا يسب ثم قال واما الحنابلة فكلامهم قريب من
 كلام المالكية والمشهور عن احد عدم قبول توبته وعنه رواية يقبونها فذهب كذهب
 مالك سواء هذا تحرير النقول في ذلك انتهى (اقول) فقد تحرر من ذلك بشهادة
 هؤلاء المدول اثنتان المؤمنان ان مذهب ابى حنيفة قبول التوبة كذهب الشافى
 (وفى) الصارم المسلول لشيخ الاسلام ابن تيمية قال وكذلك ذكر جماعة آخرون
 من اصحابنا انه يقتل ساب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا تقبل توبته سواء
 كان مسلما او كافرا وامة هؤلاء لما ذكروا المسئلة قالوا خلافا لابي حنيفة والشافى
 وقولهما اى ابى حنيفة والشافى ان كان مسلما يستتاب فان تاب والا قتل كما لرتد
 وان كان ذميا فقال ابو حنيفة لا ينقض عهده واختلف اصحاب الشافى فيه انتهى
 * ثم قال بعد ورقة قال ابو الخطاب اذا قذف ام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « ١ »
 لا تقبل التوبة منه وفي الكافر اذا سبها ثم اسلم روايتان وقال ابو حنيفة والشافى
 تقبل توبته في الحالين انتهى ثم قال بعد اربع اوراق في فصل استنابة المسلم وقبول
 توبته اذا سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد ذكرنا ان المشهور عن مالك واحد

« ١ » قوله لا تقبل التوبة منه اى لانه سب وتقيص بل هو اعظم سب
 لانه طعن في النسب الشريف الطاهر المبرأ من سفاحات الجاهلية وما كانوا
 عليه منه

انه لا يستتاب ولا يسقط القتل عنه وهو قول الليث بن سعد وذكر القاضى عياض
انه المشهور من قول السلف وجهور العلماء وهو احد الوجهين لاصحاب الشافعى
وحكى عن مالك واجدانه تقبل توبته وهو قول ابى حنيفة واصحابه وهو المشهور
من مذهب الشافعى بناء على قبول توبة المرتد انتهى * فانظر كيف صرح في هذه
المواضع المتعددة مع نقله عن جماعات من ائمة مذهب الحنابلة بان مذهب ابى حنيفة
قبول توبته وكفى هؤلاء الائمة حجة في اثبات ذلك * فقد اتفق على نقل ذلك عن
الحنفية القاضى عياض والطبرى والسبكي وابن تيمية وائمة مذهبهم لم يذكر واحد منهم
خلاف ذلك عن الحنفية * بل يكفى في ذلك الامام السبكي وحده فقد قيل في حقه
لو درست المذاهب الاربعة لاملأها من صدره * وهذا كله حجة في اثبات ذلك
كما ذكرنا لو خلت كتب الحنفية عن ذكر الحكم فيها ولكنها لم تخل عن ذلك
(فقد رأيت في كتاب الخراج للامام ابى يوسف في باب الحكم في المرتدين
عن الاسلام بعد نحو ورقنين منه مانصه وقال ابو يوسف وايعا رجل مسلم
سب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم او كذبه او جابه او تنقصه فقد كفر بالله
تعالى وبانت منه امراته فان تاب والقتل وكذلك المرأة الا ان ابى حنيفة قال
لا تقتل المرأة وتجبر على الاسلام انتهى بلفظه وحرره فوقوله الا ان ابى حنيفة الخ
استثناء من قوله والقتل اى ان لم يتب قتل ولما كان قتله اذا لم يتب متفقا عليه بين
ائمة الدين نبه على انه ليس على اطلاقه بل يخرج منه المرأة عند شيخه ابى حنيفة
واتباعه فانها لا تقتل عندهم للنهي عن قتل النساء وقد اشار بقوله فان تاب والقتل
الى انه ان تاب سقطت عنه عقوبة الدنيا والاخرة فلا يقتل بعد اسلامه والام يصح
قوله والقتل فانه علق القتل على عدم توبته فعلمنا ان معنى قبول توبته عندنا سقوط
القتل عنه في الدنيا ونجاته من العذاب في الاخرة ان طابق باطنه ظاهره وهذا ايضا
صرح النقول التي قدمناها فليس قبول توبته خاصا بالنسبة الى الآخرة مع بقاء
حق الدنيا بلزوم قتله والالم سبق فرق بين مذهبنا ومذهب المالكية والحنابلة القائلين
بعدم قبول توبته لانهم متفقون على قبولها في حق احكام الآخرة * فقد ثبت ان
العلماء رحمهم الله تعالى حيث ذكروا القبول وعدمه في هذه المسئلة فان مرادهم به
بالنسبة الى القتل الذي هو الحكم الديني واما الحكم الاخرى فانه مبنى على حسن
المقيدة وصدق التوبة باطنا وذلك مما يختص بعلمه علام الثيوب جل وعلا (ورأيت)
في كتاب التتبع الحسان لشيخ الاسلام السعدى في كتاب المرتد ما نصه والسابع من سب
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مرتد وحكمه حكم المرتد يفعل به افضل

بالمردة انتهى بحروفه ومعلوم ان من احكام المرتدة بول توبته وسقوط القتل عنه بها (ورأيت) في فتاوى مؤيد زاده مانصه و كل من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او ابغضه كان مرتدا واما ذنوب اليهود من الكفار اذا فعلوا ذلك لم يخرجوا من عهدهم و امروا ان لا يمردوا فان عادوا عذبوا ولم يقتلوا كذا في شرح الطحاوي انتهى بحروفه ثم قال ومن سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او ابغضه كان ذلك منه ردة وحكمه حكم المرتدين شرح الطحاوي قال ابو حنيفة واصحابه من برئ من محمد او كذب به فهو مرتد حلال الدم الا ان يرجع من الشفاء انتهى (وكذلك) رأيت في معين الحكم معزيا الى شرح الطحاوي ما صورته من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او ابغضه كان ذلك منه ردة وحكمه حكم المرتدين انتهى وكذا نقله في منح الفار عن معين الحكم المذكور (وفي) نور العين اصلاح جامع الفصولين عن الحاوي « ١٥ » من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفروا لا توبة له سوى تجديد الايمان انتهى (فهذه) القول عن اهل المذهب صريحة في ان حكم الساب المذكور اذا تاب قبلت توبته في حق القتل وقد مناقول غير اهل المذهب عن مذهبنا وهي صريحة فيما ذكرنا ولم يحك احد منهم خلافا فثبت اتفاق اهل المذهب على الحكم المذكور (وقد) صرح ائمتنا المتقدمون ايضا في عامة الكتب في باب الردة عند ذكرهم الالفاظ المكفرة المتعلقة بسب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او غيره من الانبياء والملائكة بقولهم كفر او بقولهم فهو كافر * قال في التارخانيه من لم يقرب بعض الانبياء او عاب نبيابشئ او لم يرض بسنة من سنن المرسلين صلى الله تعالى عليهم وسلم فقد كفر * وفي التمهة سئل علي بن اجد عن نسب الى الانبياء الفواحش كالرعى بالزنا ونحوه الذي يقوله الحشوية في يوسف عليه السلام قال يكفر لانه شتم لهم واستخفاف بهم وقال بعضهم لا يكفر * وقال

« ١٥ » ثم رأيت في حاوي الزاهدي برمن الاسرار مانصه ولو سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر ولا توبة له سوى تجديد الايمان وقال بعض المتأخرين لا توبة له اصلا فيقتل حدا استدلالا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حين نصر بفتح مكة من سب النبي فاقتلوه لكن الاصح لا يقتل بعد تجديد الايمان لانه عليه الصلاة والسلام نهى عليا رضي الله تعالى عنه عن قتل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله من اهل مكة الذين امره بقتلهم بما روى عنه انفا السهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قبله وهذا لان موجب سبه الكفر فوجبه القتل وتجديد الايمان يرفع هذا الكفر فيرفع موجب سبه ايضا وهو القتل انتهى حنه

ابو حفص الكبير كل من اراد بقلبه بغض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر
 وكذلك لو قال لو كان فلان نبيا لم امن به فقد كفر . وفي المحيط لو قال لشعر
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شعير يكفر عند بعض المشايخ وعند البعض لا يكفر
 الا اذا قال ذلك بطريق الاهانة * وفي الظهيرية ان اراد بالتصغير التعظيم لا يكفر
 وفي الينابيع لو عاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بشئ من العيوب يكفر وفي المحيط
 لو قال لا ادري ان النبي كان انسيا او جنيا يكفرون قال كان طويل الظفر فقد
 قيل يكفر لو على وجه الاهانة ولو قال للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك الرجل
 قال كذا وكذا فقد قيل يكفرا انتهى الى غير ذلك من الالفاظ التي ذكرها واطلقوا
 فيها لفظ الكفر ولم يقل احد منهم لا توبة له او يقتل وان اسلم بل اطلقوا ذلك
 اعتمادا على ما قرروه في اول باب الردة من بيان حكم المرتد وانه ان اسلم فيها او اقتل
 ولو كان حكم تلك الالفاظ المذكورة مخالفا لبقية الالفاظ الردة لوجب بيانه بان
 يقولوا لكنه يقتل وان اسلم فعمل ان مرادهم التسوية بين جميع الالفاظ الردة في قبول
 التوبة بالاسلام وان كانت سب النبي او غيره فكيف بعد التصريح بذلك كما تلوناه
 عليك من عباراتهم المارة (على) ان عبارات متون المذهب المعتمدة كلها ناطقة
 بذلك من حيث العموم (قال) في مختصر القدوري واذا ارتد المسلم عن الاسلام
 عرض عليه الاسلام فان كانت له شبهة كشفت له ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم واقتل
 الخ (وقال) في متن الكنز يعرض الاسلام على المرتد وتكشف شبهته ويحبس
 ثلاثة ايام فان اسلم واقتل (وقال) في متن المختار واذا ارتد المسلم والعياذ بالله
 تعالى عن الاسلام يحبس ثلاثة ايام ويؤخذ عليه الاسلام فان اسلم واقتل (وقال)
 في متن الملتقى من ارتد والعياذ بالله تعالى عرض عليه الاسلام وكشفت شبهته ان كانت
 فان استعمل حبس ثلاثة ايام واقتل وهكذا في عامة المتون وكذا في الهداية والجامع
 الصغير للامام محمد وغيرهما ولاشبهة ان الساب مرتد فيدخل في عموم المرتدين
 فهو مناطقت به متون المذهب فضلا عن شروحه وفتاويه * ومن القواعد المقررة
 ان مفاهيم الكتب معتبرة ومسئلتنا هذه لو كانت ماخوذة من مفاهيم المتون لكفي مع
 انها دخلة في العموم اذ ما هو مقرر في كتب الاصول ان دلالة العام على افراده قطعية
 عندنا وانما يوجب الحكم فيما تناوله كما او ضمننا ذلك في حواشينا نسمات الاسما على شرح
 المنار للشيخ علاء الدين المسمى افاضة الانوار * ولا يخفى ان لفظ من ارتد ولفظ المرتد
 المعروف باداة التعريف عام وكذا لفظ المسلم في قول القدوري واذا ارتد المسلم
 وما يدل على ارادتهم العموم في ذلك اخراجهم المرة من هذا العموم وتصريحهم

بان حكمها انها تحبس ولا تقتل وقد تقرر في كتب الاصول ايضا ان الاستثناء من
دلائل العموم * فقد ظهر لك ان عدم قتل الساب اذا اسلم وتاب منصوص عليه في المتون
بعبارة النص لانه داخل تحت ما سبق له نظم الكلام لا بطريق الدلالة او الاشارة
او الاقتضاء وفي غير المتون منصوص عليه بخصوصه وكفى بذلك دلالة على افادة
حكمه اذ دلالة التخصيص والتصريح اعلى الدلالات والله تعالى اعلم (فان قلت)
لانتم ارادة العموم في عبارة المتون وان كانت عامة بدليل ان اصحاب الشروح
والفتاوى ذكروا ان المختار في الزنديق والساحر انهما يقتلان ولا تقبل توبتهما
بعد الاخذ (قلت) ما في المتون انما هو بيان لموجب الردة لان تعليق الحكم على المشتق
يؤذن بملية الاشتقاق كما قدمناه فقولهم المرتد يقتل الا ان يعلم معناه يقتل لردته فاذا
لنتقى موجب القتل بالاسلام انتفى القتل وهذا باق على عومه لم يخرج منه شيء واما
الزنديق والساحر فانما اقتلوا وان تابا بالخصوص الردة وانما هو لدفع شرهما وضررهما
عن العباد كقتل البعثة والاعوننة والخنابق والخواارج وان كانوا مسلمين فافى الشروح
والفتاوى بيان لموجب شيء اخر غير الردة وهو السب في الارض بالفساد كاسيأتي
توضيحه ففي كلام المتون على عومه شاملا للسب لان علة قتله انما هي ردته كما حققناه
وسيأتي له زيادة توضيح ايضا (فان قلت) جميع ما قررته واضح ولكن ان رأيت في كلام
بعض المتأخرين ما يخالفه فقد قال في النزائية مانصه اذا سب الرسول صلى الله تعالى
عليه وسلم او واحد من الانبياء عليهم السلام فانه يقتل حدا ولا توبه له اصلا سواء بعد
القدرة عليه والشهادة او جاء تابا من قبل نفسه كالزنديق لانه حد وجب فلا يسقط
بالنوبة ولا يتصور فيه خلاف لاحد لانه حد تعلق به حق العبد فلا يسقط بالتوبة
كسائر حقوق الادميين وكحد القذف لا يزول بالتوبة بخلاف ما اذا سب الله تعالى
ثم تاب لانه حق الله تعالى ولان النبي بشر والبشر تلحقهم المعرفة الا من اكرمه الله تعالى
والبارى تعالى منزعه عن جميع المعاييب وبخلاف الارتداد لانه معنى ينفرده
المرتد لاحق فيه لغيره من الادميين ولكونه بشرا قلنا اذا شتمه عليه السلام
سكران لا يعفى ويقتل حدا وهذا مذهب ابي بكر الصديق رضی الله تعالى
عنه والامام الاعظم « ١ » والبدري واهل الكوفة والمشهور من مذهب
مالك واصحابه قال الخطابي لا اعلم احدا من المسلمين اختلف في وجوب
قتله اذا كان مسلما وقال سحنون المالكي اجع العلماء ان شامه ككافر
وحكمه القتل ومن شك في عذابه وكفره كفر قال الله تعالى (ملعونين

« ١ » قوله والبدري كذا في النزائية وصوابه والثوري كما في الشفاء وغيره منه

انما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا) الآية وروى عبدالله بن موسى بن جعفر عن
 علي بن موسى عن ابيه عن جده عن محمد بن علي بن الحسين عن
 حسين بن علي عن ابيه انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال من سب نبيا فاقتلوه ومن سب
 اصحابي فاضربوه وامر صلى الله تعالى عليه وسلم بقتل كعب بن الاشرف بلا انذار وكان
 يؤذيه صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا امر بقتل ابي رافع اليهودي وكذا امر بقتل ابن
 اخطل لهذا وان كان متعلقا باستار الكعبة ودلائل المسئلة تعرف في كتاب الصارم
 المسلول على شاتم الرسول * انتهى كلام النزازية وتبعه صاحب الدرر والغرر * وكذا
 قال المحقق ابن الهمام في فتح القدير كل من ابغض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 بقلبه كان مرتدا فالسابق بطريق اولي ثم يقتل حدا عندنا فلا تقبل توبته في اسقاط
 القتل قالوا هذا مذهب اهل الكوفة ومالك ونقل عن ابي بكر الصديق ولا فرق بين
 ان يحجي * تابا من نفسه او شهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فان الانكار فيها
 توبة فلا تعمل الشهادة معه حتى قالوا يقتل وان سب سكران ولا يفي عنه ولا بد من
 تقييده بما اذا كان سكره بسبب محظور باشره اختيارا بلا اكراه والافهوه كالجنون
 قال الخطابي لا علم احدا خالف في وجوب قتله « ١ » واما مثله في حقه تعالى
 فتعمل توبته في اسقاط قتله انتهى * وتبعه على ذلك العلامة ابن نجيم في الاشباه
 والنظائر وفي البحر وعبارة الاشباه كل كافر تاب فتوبته مقبولة في الدنيا والاخرة
 الاجاعة الكافر بسب نبى وبسب الشيخين او احدهما وبالسحر ولو امرأة وبالزندقه
 اذا اخذ قبل توبته انتهى * وقال في البحر مانصه وفي الجوهرة من سب
 الشيخين او طعن فيهما كفر ويجب قتله ثم ان رجع وتاب وجدد
 الاسلام هل تقبل توبته ام لا قال الصدر الشهيد لا تقبل توبته واسلامه
 وتقتله وبه اخذ الفقيه ابواليث السمرقندي وابونصر الدبوسي وهو المختار للفتوى
 انتهى ما في البحر * وتبعه تلميذه الشيخ محمد بن عبدالله الغزالي الترماشي في متن التنوير *
 وقال في شرحه منح الفجار ان هذا يقوى القول بعدم قبول توبته سب الرسول صلى الله
 تعالى عليه وسلم وهو الذي ينبغي التعويل عليه في الاقناء والقضاء رعاية لجانب حضرة
 المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم * وافق به الترماشي في فتاواه وكذا افق به العلامة
 الخبير الرملي في فتاواه * ومشى عليه صاحب النهر والشربلالي فهو لاء عمدة
 المتأخرين قد قالوا خلاف ما قدمته فبين لناى الكلامين ارجح حتى تتبعه ونعمل به

(قلت) ما ذكرته ايها السائل * من هذه النقول والبدلائل * مخانف لما قدمته لك فقد تعارضت عباراتهم في هذه المسئلة * فصارت مشكلة * ولزم النظر الدقيق * فيما يكون به الترجيح او التوفيق * ويتوقف ذلك على ذكر مقدمه * عند علمائنا مسله * قال الشيخ الامام العلامة الشيخ امين الدين بن عبدالعال في فتاواه جوابا عن مسئلة نافلا عن الخلاصة وقاضى خان والحاوى القدسى وغيرهم * اذا اختلفت الروايات عن ابي حنيفة في مسئلة فالاولى ان يأخذ باقواها جهة ومتى كان قول ابي يوسف ومحمد موافقا لقول الامام لا يجوز التعدى عنه والعمل برواية منفردة عنه الا فيما استت الضرورة اليه وعلم انه لو كان حيا وراى ماراى لافتي به فح يعمل بتلك الرواية واذا كان معه احد صاحبيه كابى حنيفة و ابي يوسف او كابى حنيفة ومحمد فهو كالحكم فيما اذا حصلت الموافقة بين الكل وان حصلت المخالفة منهما له يؤخذ بقوله ولا يخير في ذلك المفتى * وفي شرح الطحاوى المفتى بالخيار ان شاء اخذ بقول ابي حنيفة وان شاء اخذ بقولهما وقال عبدالله بن المبارك ينبغي ان يؤخذ بقول ابي حنيفة وفي قاضى خان ان كان مع ابي حنيفة احد صاحبيه يؤخذ بقولهما لو فور الشرائط واستجماع ادلة الصواب وان خالفاه فلا يخلو اما ان تكون المخالفة جهة وبرهان فيؤخذ بقول الامام او مخالفة عصر وزمان كالتقضاء بظاهر العدالة فيؤخذ بقولهما لتغير احوال الزمان وفي المزارعة والمعاملة يختار قولهما لاجتماع المتأخرين على ذلك وفيما سوى ذلك يخير المفتى المجتهد ويعمل بما قضى اليه رايه وقال ابن المبارك يؤخذ بقول ابي حنيفة والاصح ان العبرة لقوة الدليل * ومتى لم يوجد في المسئلة رواية عن ابي حنيفة يؤخذ بظاهر قول ابي يوسف ان كان ثم بظاهر قول محمدان كان ثم بظاهر قول زفر كذلك ثم بظاهر قول الحسن كذلك فان لم يوجد لمؤلاء نص في المسئلة ولان شاكلهم من كبار الاصحاب ينظر فان تكلم فيها المتأخرون وانفقوا على قول واحد يؤخذ به وان اختلفوا يؤخذ بقول الاكثرين وما اعتمده الكبار من المشايخ المعروفين كابى حفص و ابي جعفر و ابي الليث والطحاوى وغيرهم من امثالهم * وان لم يوجد منهم جواب فح ينظر المفتى فيها نظرا تأمل دقيق * لعله ان يقف على التحقيق * ويقربه الى الرشد والسداد * ليسان درجة الراسخين الاجاد * والمراد بالمفتى الذى يخير بين الاقوال هو المجتهد الذى له قوة نظر واستنباط * واما اهل زماننا واشياخهم واشياخ اشياخهم فلا يسمون بمقتين بل ناقلون حا كون * هذا مارأيت عليه مشايخنا كولانا الشيخ برهالدين الكرعى ومولانا الشيخ عبدالبرهان الشحنة والشيخ

محب الدين بن شرباش ومن شاكلهم ولا يهل لاحد ان يتكلم جزافا لوجهاته
 او خوفا على منصبه وحرمة وليخش الله تعالى ويراقبه فانه عظيم لا يتجاسر
 عليه الاكل شقي جاهل وليحذر من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اتخذ الناس
 رواسيهم الا فاقوا بغير علم فضلوا واضلوا * ومتى اخذ المفتي بقول واحد من اصحاب
 ابي حنيفة يعلم قطعا ان القول الذي اخذ به هو قول ابي حنيفة فانه روى عن جميع
 اصحاب ابي حنيفة من الكبار كابى يوسف ومجد وزفر والحسن انهم قالوا ما قلنا
 في مسألة قول الا وهي رواية عن ابي حنيفة واقسموا عليه ايمانا غلاظا فاذا كان
 الامر كذلك والحالة هذه لم يتحقق بحمد الله في الفقه جواب ولا مذهب الا لكيف
 ما كان وما نسب الى غيره الاجازا وهو كقول القائل قولى قوله ومذهبي مذهبه
 هذا اخر ماوردناه ارشيدك الله تعالى انتهى كلام الشيخ امين الدين رحمه الله
 تعالى (فاذا علمت ذلك فاعلم ان جميع ما قاله النزاي ماخوذ من الشفا للقاضي
 عياض ومن الصارم المسلول لابن تيمية فانه ذكر فيه كثيرا من كلام الشفاء لواقفته
 لمذهبه وقد نقل ذلك صاحب النزايه مع تصرف في التعبير اصاب في بعض منه
 دون بعض ولما جعل القاضي عياض الساب بمنزلة الزنديق بنى عليه قوله انه لا يتصور
 في عدم قبول توبته خلاف لاحد اى اذا كان في حكم الزنديق والزنديق لا توبه له عند سائر
 الائمة فيكذلك لا توبه للساب عند جميع الائمة ولا يخفى ان هذا الاستدلال على طريق
 الازام اى انه يلزم الجميع القول بذلك فليس مراده انه لم يصدر خلاف بين المجتهدين
 في حكم الساب فانه مخالف لما صرح به نفسه من وقوع اختلاف الرواية عن
 امام مذهبه حيث روى الوليد بن مسلم عن الامام مالك ان الساب ردة فيستتاب
 منها ولا يقتل وانه قال بمثله ابو حنيفة واصحابه والثوري واهل الكوفة والاوزاعي
 وكان النزاي ظن ان قوله ولا يتصور فيه خلاف لاحد انه اراد حكاية الاجماع
 على ذلك فجزم بان مذهب ابي حنيفة عدم قبول التوبة ولم ينطق بما قلنا ولا ما نقله
 في الشفاء والصارم المسلول عن ابي حنيفة وغيره عن واقفه كما قدمناه عنهما
 (الشفاء والصارم) من العبارات الصريحة * وايضا فليس فيما نقله النزاي
 عن الخطابي وسحنون دلالة لما قاله لانه ليس في كلامهما تصريح بعدم سقوط القتل
 بمد التوبة فرادها حكاية الاجماع على كفره وردته قبل التوبة والدليل على
 ذلك قول سحنون ومن شك في عذابه وكفره كفر اذ لا يصح حل ذلك على ما بعد
 التوبة لانه يلزم عليه تكفير الائمة المجتهدين القائلين بقبول توبته وعدم قتله
 كابى حنيفة والشافعي والثوري والاوزاعي وغيرهم فتعين ما قلنا وكذلك ما اشهدنا

به البزازی تبعاً للشفاء والصارم المسلوك من الحديث ومن الاصح بقتل كتب وابی رافع وابن اخطل ليس فيه دلالة على قتله بعد التوبة اذ لا شك ان كلامه هؤلاء الثلاثة المأمور بقتلهم من اشد الكفرة اذى وضرراً للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينقل اسلام واحد منهم والكلام في القتل بعد الاسلام * وقد ظهر ان مقاله البزازی بناء على ما فهمه من كلام الشفاء ومن كلام من نقل عنهم الاجماع وهو ان مرادهم الاجماع على عدم قبول توبته مطلقاً وقد علمت ان حمله على الاطلاق غير صحيح * وح فليس في كلام هؤلاء الذين نقل عنهم البزازی دلالة على ان مذهبنا عدم قبول التوبة (فان قلت) من ان علمت ان البزازی اعتمد في النقل على كلام الشفاء فلمه اخذه من كتب المذهب (قلت) لما رأينا تصریح الائمة الثقات بان مذهب ابی حنيفة خلاف مقاله ورأينا كتب المذهب ناطقة بذلك كما قدمناه صريحاً في عبارة الخراج لابی يوسف امام المذهب واستعاض النقل بذلك عن شرح الطحاوی الذي هو عمدة المذهب وكذا في عبارة التتف وكذا عبارات متون المذهب قاطبة كما قدمناه مفصلاً علمنا ان البزازی لا مستند له الا عبارة الشفاء الا ترى كيف نقل عن مشايخ المالكية ثم احال دلائل المسئلة على الصارم المسلوك لعمدة الحنابلة شيخ الاسلام ابن تيمية ولو كان له مستند عن احد من اهل مذهبه لذكره لانه اثبت لمدهاء * والظن ان صاحب الدرر قلد البزازی في ذلك فنقل الحكم جازماً بما رآه مسطوراً كذلك في البزازیة التي هي من كتب المذهب وكذلك فعل المحقق ابن الهمام ثم توارد المسئلة كذلك من بعدهم * كما ذكر ذلك في منح الففار حيث قال بعد ما عزمي المسئلة للبزازیة وقم القدير وغيرهما لكن سمعت من مولانا شيخ الاسلام امين الدين بن عبدالعال مقى الحنفية بالديار المصرية ان صاحب الفقع تبع البزازی في ذلك وان البزازی تبع صاحب الصارم المسلوك فانه عزاً في البزازیة ما نقله من ذلك اليه ولم يعزه الى احد من علماء الحنفية انتهى وقد نقل في معين الحكام انهاردة وحكمه وحكم المرتدين وكذا في التتف ومن نقل انهاردة عن ابی حنيفة القاضي عياض في الشفاء الخ انتهى كلام منح الففار باختصار (وقد ذكر) العلامة السيد احمد الحموي في حاشية الاشياء نقلاً عن بعض العلماء ان ما ذكره ابن نجيم في الاشياء من عدم قبول التوبة قد انكره عليه اهل عصره وان ذلك انما يحفظ لبعض اصحاب مالك كما نقله القاضي عياض وغيره اما على طريقتنا فلانتهى (ثم) ما فهمه البزازی من عبارة الشفاء ان المراد حكاية اجماع الائمة مطلقاً كما مر وقع مثله للعلامة التمهستاني حيث قال في شرح مختصر النقاية لوعاب نبينا من الانبياء عليهم

الصلاة والسلام قبلت توبته كافي شرح الطحاوي وغيره لكن في شفا انقاضي
 عياض عن اصحابنا وغيرهم من المذاهب الحق ان توبته لم تقبل وقتل بالاجماع
 انتهى فانظر كيف فهم ان مراد الشفا حكاية الاجماع على قتله مطلقا اي وان تاب
 وهذا فهم لا يصح قطعا كيف وقد حكي في الشفا الخلاف في المسئلة فيما اذا تاب
 وصرح بالنقل عن ابي حنيفة وغيره بقبول توبته ودره القتل عنه كما هو واية
 الوليد بن مسلم عن مالك كما قدمناه * وانظر ايضا كيف عزا قبول التوبة الى شرح
 الطحاوي وغيره من كتب المذهب وعزا عدم القبول الى الشفا ولو وجد تناقض
 كتاب من كتب المذهب بعدم القبول لعزى المسئلة اليه واستغنى عن العزو الى
 كتب غير المذهب * وما كان ينبغي له ولا للبرازي ان يفعل ذلك فان فيه ايهاما عظيما
 لمن بعدهما وقد وقع كرايت حيث تابع البرازي من بعده على شيء لا اصل له في كتب
 المذهب ولا نقله احد ممن قبلهم وانما المنقول والمحكي عن ائمتنا خلافة
 بلا حكاية خلاف (واما) ما عراه في البحر الى الجوهرة فانه لا اصل اما ايضا
 ولا وجود له في الجوهرة كانه عليه صاحب النهر ومن انكر ذلك قلبه اجمع
 نسخ الجوهرة على انه لو كان ثابتا فهو مخالف لما في كتب المذهب كما ستعرفه
 في الباب الثاني ان شاء الله تعالى (هذا) والعلامة التحرير الشهير بحسام حنفي من
 عظماء علماء دولة السلطان سليم خان بن بايزيد خان العثماني رسالة لطيفة
 الفهاردا على البرازية في حكم تلك المسئلة ذكر حاصلها في اواخر نور العين * فقال
 اعلم ان سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كفر وارتداد لانه مناف لتعظيمه والايان
 به الثابت بالادلة القطعية التي لا شبهة فيها فسيه مجوده له فيكون كفرا فيقتل به
 ان لم يتب وهذا مجمع عليه بين المجتهدين لكنه ان تاب وعاد الى الاسلام تقبل
 توبته فلا يقتل عند الحنفية والشافعية خلافا للمالكية والحنبلية على ما صرح به شيخ
 الاسلام على السبكي في كتاب السيف المسلول في سب الرسول صلى الله تعالى
 عليه وسلم * وذكر في الحاوي من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر ولا توبته له
 سوى تجديد الايمان * الى ان قال في آخر تلك الرسالة المفهوم من كلمات صاحب
 الشفان قتل الساب ليس حدا عند ابو حنيفة بل كفرا والكفر يزول بالتوبة
 والاسلام فيزول القتل بزوال سببه * ثم قال وبالجملة قد تبعتنا كتب الحنفية فلم
 نجد القول بعدم قبول توبة الساب عندهم سوى ما ذكر في الفتاوى البرازية
 وقد عرفت بطلانه ومنشأ غلظه في ما صرح في اوائل الرسالة فتذكر انتهى ملخصا
 (قال صاحب نور العين يقول الحقير يؤيد ما ذكره من تحطئة ما في البرازية

ما ذكر في بعض الفتاوى نقلا عن كتاب الخراج للإمام أبي يوسف رجه الله تعالى
 ان من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر فان تاب تقبل توبته ولا يقتل عنده
 وعند أبي حنيفة خلافاً لمحمد انتهى «١» (فان قلت) قوله خلافاً لمحمد يدل على ان
 في المسئلة خلافاً عند أئمتنا وان محمدا رجه الله تعالى يقول كقول مالك واحد
 فليكن ما ذكره في البزازية منبياً على قول محمد ومعلوم ان قوله قول للإمام فكيف
 يخطأ صاحب البزازية ومن تابعه (قلت) عبارة الخراج التي اطلعت
 عليها ورايتها ليس فيها ذكر الخلاف وقد ذكرتها لك من قبل بحروفها وبعض
 «١» ثم رأيت بعد نحو عشرين من تأليف هذا الكتاب في حاشية شيخ مشايخنا
 العلامة فقيه عصره الشيخ مصطفى الرجحي الأيوبي على الدر المختار ما يؤيد ما قلناه
 حيث قال بعد كلام مانصه ومقتضى الكلام الشفا وابن أبي جرة في شرح مختصر
 البخاري في حديث ان فريضة الحج ادركت ابي النخ ان هذا اى عدم قبول التوبة
 مذهب مالك وان مذهب أبي حنيفة والشافعي ان حكمه حكم المرتد وقد علم ان
 المرتد تقبل توبته ويؤيده ما نقله هنا عن الننف وما عطف عليها من الكتب
 المتقدمة في المذهب من ان حكمه حكم المرتد واذا كان هذا في سب النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم ففي سب الشيخين واحدهما لا يتعمق قتله بالاول بل انكر الصديق
 رضى الله تعالى عنه جواز قتله حين سبه بعض اهل الشر فاراد بعض من حضر
 عنده قتله فقال له الصديق انه لا يقتل الا سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأنه
 خاص به (فقد) تحرران المذهب كذهب الشافعي قبول توبته كما هو رواية ضعيفة
 عن مالك وما عداه فانه امانقل عن غير اهل المذهب وكأنه بعض المالكية او طرة
 مجهولة لم يعلم كاتبها اولاً آخر هو تبين زندقته والزندق لا تقبل توبته عندنا
 لانه متهم فيها وهو الذي مال اليه شيخ الاسلام ابو السعود فكن على بصيرة في الاحكام
 ولا تغتر بكل امر مستغرب وتغفل عن الصواب والله تعالى اعلم انتهى ما في حاشية
 الرجحي على الدر المختار من باب المرتد * ثم رأيت ايضا بخط شيخ مشايخنا العلامة
 النقيه الشيخ ابراهيم السايحاني بهامش نسخته الدر المختار عند قوله وقد صرح
 في التت ومعين الحكم وشرح الطحاوى وحواى الزاهدى وغيرها بان حكمه
 كالمرتد والعجب كل العجب حيث سمع المصنف كلام شيخ الاسلام يعنى ابن عبدالعال
 ورأى هذا القول كيف لا يشطب متنه عن شئ يستدعى تقليل امة محمد البحر الطامى
 الذى لا يتغير بجمبال الضرر وقد اسمعنى بعض مشايخى رسالة حاصلها انه لا يقتل بعد
 الاسلام وان هذا هو المذهب اه ما رأيت بخطه رجه الله تعالى منه

الفتاوى المذكور مجهول قاله اعلم به على انه لو ثبت خلاف محمد في المسئلة لا يعدل عن قول ابي حنيفة و ابي يوسف الذي مشى عليه اصحاب المتون وغيرهم * ولا سيما والتعبير بقوله خلافا لمحمد مشير الى ضعفه ولو كان لمحمد خلاف في هذه المسئلة لتمسك به البزازی ومن تابعه ولم يعدل عن النقل عنه الى النقل عن المالكية * على ان البزازی لم يدع ان ذلك قول في المذهب بل دعواه انه لما انقصد عليه اجاع الائمة وقد تيقنت بطلانه مما نقلناه لك وان المجمع عليه هو الحكم بكفر الساب وقتله قبل التوبة وليس ذلك محل النزاع وانما كلامنا في قبول توبته ودرء القتل عنه بالاسلام كما هو حكم سائر المرتدين (فان قلت) سلنا ان مذهب الحنفية قبول توبته وانه لا خلاف عندهم في ذلك ولكن مرادهم قبول توبته بينه وبين ربه تعالى بمعنى انه يموت مسلما ولا ينافي ذلك لزوم قتله لانه جزاؤه في الدنيا كن زنا وسهيق ثم تاب لا يسقط جزاؤه الديني بتوبته وح فلا مخالفة بين كلام البزازی ومن تبعه وبين كلام غيره (قلت) من تحقق مناط الخلاف لم يخف عليه الجواب فاعد النظر مرة اخرى الى العبارة التي نقلناها عن الشفا تراها صريحة في ان الخلاف في لزوم القتل وعدمه وكذا عبارة شيخ الاسلام ابن تيمية في الصارم المسلوك وكذا عبارة ابي يوسف في الخراج حيث قال فان تاب والقتل فملق القتل على عدم التوبة لا على السب وكذا عبارة شرح الطحاوي حيث قال وحكمه حكم المرتدين وكذا عبارة الحاوي حيث قال لا توبة له سوى تجديد الايمان وكذا عبارات متون المذهب قاطبة حيث قالوا يعرض على المرتد الاسلام فان تاب والقتل وقد اشرنا في اثناء كلامنا عند ذكر هذه النقول الى دفع هذا السؤال (فان قلت) ان مذهب الحنفية ان كل معصية ليس فيها حد مقدر يجب التعزير فيها وانه مفوض الى الراي القاضى وانه قد يكون بالقتل في بعض المواضع لبعض اهل الكباثر كالاغونة والظلمة ومن اعتاد قتل الناس بغير تحديد كالخناق وكالوطى ونحوهم مما ذكره ويكن راي رجلا يزني بمحرمه على ما فيه من الخلاف فليكن كلام البزازی ومن تبعه مبني على ذلك اذ لا شك ان هذا الساب الشق اللعين اقبح اهل الكباثر غاية ما في الباب ان البزازی تجوز عن التعزير بالحد (قلت) لا شك ان هذا الساب مرتد والمرتد له جزاء مقدر قبل توبته وهو القتل ونحن قد حققنا ان القتل حد المرتد وانه لا يلزم من كونه حدا ان لا يسقط بالتوبة فلا يسمى قتله تعزير الخروج التعزير عن تعريف الحد بقيد التقدير كما بيناه سابقا * فان كان مرادك انه يعزى قبل التوبة بالقتل فلا حاجة الى تسميته تعزيرا ولا نزاع لاحد في لزوم قتله ان لم يتب * وان كان مرادك انه بعد التوبة يقتل تعزيرا لدخوله تحت

اهل الكبائر فنقول لا يمكننا التزامه مطلقا لان ما ذكروه من الامثلة انما هو في كباثر
 خاصة عم ضرر اصحابها ولا يمكن دفع شرهم الا بالقتل كالاغونة والظلمة والمكاسين
 وكالساحر والزنديق ونحوه من اهل البدع والحوارج . واما اللوطى فنصوص على قتله
 من اهل المذهب فتنبع مانصوا لنا عليه ونفتى الناس به على انهم قيدوا قتله بما اذا اعتاد
 اللواط فوجعلوا قتله سياسة فكان ايضا ممن لا يرتدع ولا يندفع ضرره الا بالقتل ولسنا
 من اهل القياس حتى نقيس عليه الساب او غيره الا ترى ان من ثبت عليه الزنا باقراره
 عند الامام ثم رجع عن اقراره سقط عنه الحد مع انه لا يمكننا ان نفتى الحاكم بان له
 ان يقتله تعزيرا بعد ثبوت زناه باقراره فان رجوعه اوجب شبهة تسقط الحد عنه
 ولم تنف زناه اصلا لا لشك ان الانسان مؤاخذ باقراره على نفسه وكذا المرتد اذا
 كانت رده بغير السب ثم اسلم لانفتى الحاكم بانه مخير في قتله مع انه قد فعل اعظم
 الكبائر قطعا فكذلك اذا كانت رده بالسب الا اذا وجد نقل عن اهل
 المذهب كأئمتنا الثلاثة او من بعدهم من اهل التخرج والاستنباط او اهل
 الترجيح والتصحیح على ما عرف في طبقاتهم التي ذكرها ابن الكمال . وليس البرازي
 ومن تبعه من اهل ديوان تلك الكتبية بل ان علت رايتهم في المبارزة عند اضطراب
 الاقوال فعناية امرهم ان تبعهم في تقوية احد قولين ^{مصححين} على الاخر * حتى
 ان المحقق ابن الهمام وناهيك به من بطل مقدم اذا خرج عن جادة المذهب بحسب
 ما يظهر له من الدليل لا يتبع كما قال تليذه خاتمة الحفاظ الزينى قاسم بن قطلوبغا
 انه لا عبرة بابحاث شيخنا اذا خالفت المنقول انتهى . وايضا فان نفس المحقق ابن
 الهمام لم يقبل اجمات الامام الطرسوسى صاحب انفع الوسائل وقال عنه انه لم يكن
 من اهل الفقه . وقال ايضا في فتح القدير من باب البغاة ان الذى صح عن المجتهدين
 في الحوارج عدم تكفيرهم ويقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير لكن ليس
 من كلام الفقهاء الذى هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء انتهى
 كلامه نعم لو قيل اذ تكرر السب من هذا الشق الخبيث بحيث انه كلما اخذت اب
 يقتل وكأ لو ظهر ان ذلك معتاده وتجاهر به كان ذلك قولاً ووجيها كما ذكرنا مثله
 فى الذمى ويكون ح بمنزلة الزنديق واما بدون ذلك فلا يجوز الافتاء بقتله بعد
 اسلامه حدا او تعزيرا ما لم نر نقلا صريحا عن اهل المذهب الذين ذكرناهم ولا يجوز
 لنا تقليد النزائى ومن تبعه فى ذلك حيث لم نر لهم سلفا ومستندا بل رأينا صريح
 النقول فى المذهب وغيره مخالفة لكلامهم (فان قلت) اذا كنت لاتمول على
 كلام النزائى ومن تبعه يلزم منه طعنك فيهم بانهم لم يثبتوا فى هذه المسئلة التى

امرها خطير ويؤدي عدم الثقة بهم وقد قال العلامة ابن الشحنة في شرح النظم
 الوهباني وغيره في نظير هذا البحث وحاشا ان يلعب ابناء الله اعنى علماء الاحكام
 بالحلال والحرام والكفر والاسلام بل لا يقولون الا الحق انشى (قلت)
 حاشا لله ان اطعن فيهم مع اعتقادي بانى لا اصلى خادما لعالمهم ونهاية شرفى ان
 افهم بعض كلامهم وان يعفو عني ربي بسببهم ويحسرنى في زمرة اتباعهم
 فاتم سلفنا ثمة الهدى ومصابيح الدجى ولكن ما ذكرنا من صريح النقول عن اثمتنا
 الحنفية اساطين العلماء الذين هم اعلم بالمذهب من النزاي كابى يوسف والطحاوى
 وصاحب التنف والحاوى واصحاب المتون وكذا ما نقلناه عن القاضى عياض وابن
 يمية والسبكي يدل على ان النزاي قد اشتبه عليه الحال ولا سيما مارأناه من
 تصرخ العلماء بانه اخطأ في هذه المسئلة وتبعه من بعده على ظن ان ما ذكره منقول
 في المذهب فترجح لنا ما قلناه بيانا للحكم الشرعى من غير طعن في علو مقامه ومقام
 غيره فان من فضل الله تعالى ان صان هذه الشريعة باعنا حفظوها وينوها وانه
 سبحانه امر بالبيان ونهى عن الكتمان ولم ياذن لهم بالمداهنة ولا بالحجابه ولم يزل
 العلماء يستدرك بعضهم على بعض وان كان اباه او شيخه او اكبر منه او مثله كل
 ذلك لحفظ هذه الشريعة الطاهرة وقد ابى الله تعالى العصمة لكتاب غير كتابه
 فما يقع لبعض العلماء من الخطأ تارة يكون من سبق القلم وتارة يكون من اشتباه
 حكم باخر او نحو ذلك وكل ذلك لا يحط من مقدارهم شيئا ولا يلزم منه عدم الثقة
 بهم قطعا لانه لا لوم عليهم والغالب ان الخطأ يكون من واحد فيأتى من بعده
 فيتابه كما ذكر نظير ذلك صاحب البحر قبل كتاب الصرف في بحث ما يبطل
 بالشرط الفاسد ولا يصح تعليقه * حيث قال وقد يقع كثيرا ان مؤلفا يذ كر شيئا
 خطأ في كتابه فيأتى من بعده من المشايخ فينقلون تلك العبارة من غير تغيير ولا
 تنبيه فيكثر الناقلون لها واصلها لواحد مخطى كما وقع في هذا الموضع ولا عيب
 بذلك على المذهب لان مولانا محمد ابن الحسن صابط المذهب رحمه الله تعالى لم
 يذ كر جملة ما لا يصح تدايقه بالشرط وما يصح على هذا الوجه وقد نهى على مثل
 ذلك في المسائل الفقهيه في قول قاضى خان وغيره ان الامانات تنقلب مضمونة
 بالموت عن تجهيل الا في ثلاث ثم انى تبعت كلامهم فوجدت سبعة اخرى زائدة على الثلاثة
 ثم انى نبهت على ان اصل هذه العبارة للناطقى اخطأ فيها ثم تداولوها انتهى ما فى البحر
 (قلت) وقد وقع لهذا الحقير ايضا التنبيه على مثل ذلك في عدة مسائل منها
 ما وقع لصاحب الجوهره من ان المفقى به جواز الاستنجار على تلاوة القرآن * تبعه

على ذلك جماعة من العلماء كمنلا مسكين والقهستاني وصاحب البحر وبعض عشي
الاشباه والعلاني وغيرهم بل عامة اهل العصر على ذلك وهو سبق قلم من صاحب
الجوهرة لان المفتي به جواز الاستتجار على تعليم القرآن لاعلى تلاوته فان اصل
مذهب ابي حنيفة واصحابه كلهم انه لا يجوز الاستتجار على الطاعات اصلا حتى
على تعليم القرآن كما هو مصرح به في كتب المذهب متونا وشروحا وفتاوى ولكن
افتي المتأخرون من مشايخ المذهب الذين هم اهل الاختيار والترجيح بالجواز
على التعليم وزاد بعضهم الاذان والامامة للضرورة وهي خوف ضياع القرآن
وتعطيل الاذان والامامة اللذين هما من شعائر الدين لان المعلمين كان لهم عطايا
من بيت المال ثم انقطعت فاذا لم ياخذوا الاجرة لا يشتغلون بالتعليم والاذان والامامة
فيلزم ضياع الدين فافتي المتأخرون بجواز الاستتجار لهذه الضرورة كما صرحوا بذلك
في عامة كتب اصحابنا * ولا شك انه لو انتظم بيت المال وعادت العطايا على حالها
لايسع احدا من المتأخرين ان يقول بالجواز اصلا لعدم الضرورة لانهم ما خالفوا
المذهب الا خوفا للضرورة المذكورة لعلمهم بان ابا حنيفة واصحابه لو كانوا احياء
لافتوا بالجواز لهذه الضرورة * ومعلوم قطعا انه لا ضرورة تدعو الى القول بجواز
الاستتجار على مجرد التلاوة واهداء ثوابها الى روح المستأجر او روح احد من
امواته * فكيف يسوغ لصاحب الجوهرة ان يقول المفتي به جواز الاستتجار على
التلاوة المجردة ويخالف اصل المذهب وما افتي به المتأخرون لان ما اقتوا به من
الجواز انما هو فيما فيه ضرورة ضياع الدين دون غيره حتى صرح اصحاب الفتاوى
بانه لو اوصى لقارئ يقرأ عند قبره فالوصية باطلة وعللوا ذلك بقولهم لانه يشبه
الاستتجار على التلاوة فلمنا ان الاستتجار على التلاوة غير صحيح * وقد قالوا ان
الآخذ والمعطى آثمان ولم نر لصاحب الجوهرة سلفا من اصحاب المذهب اهل
التصحيح والترجيح حتى يكون لنا شبهة في اتباعه بل لو وجد ذلك لم يعدل عن اصل
المذهب وما مشى عليه اصحاب المتون والشروح والفتاوى فعلمنا انه سبق قلبه من
التعليم الى التلاوة ومع هذا قد تبعه جماعة كثيرون حتى انهم لم يكتفوا بذلك بل
صاروا يقولون ان مذهب المتأخرين المفتي به جواز الاستتجار على الطاعات
ويطلقون العبارة مع انه يلزم منه انه يجوز للرجل ان يستأجر من يصوم عنه او يصلي
عنه ولا اظن احدا من المسلمين يقول بذلك * وقد كنت بسطت الكلام على هذه
المسئلة في رسالة سميتها شفاء العليل وبل الغليل في بطلان الوصية بالختمات والتهاليل
فان اردت الوقوف على عين اليقين فارجم اليها فان فيها ما يشفي ويكفي فان ما ذكرناه

منها هنا كقطرة من بحر أو شذرة من عقد بحر (وكذا) . وقع لهذا الحقيرا التنبه
على غير هذه المسئلة مما يشبهها مما حررناه في حاشيتنا رد المختار على الدر المختار وحاشيتنا
منحة الخالق على البحر الرائق وكذا في غيرهما مما امتن الله تعالى به علينا بركة انقاس
مشايخنا ادام الله تعالى مددهم واصلا ليناوعم بهم نفع المسلمين امين وهذا ما اقتضاه
الاستشهاد واستغفر الله العظيم من ان يكون ذلك تزكية للنفس الامارة بالسوء (فان قلت)
اذا كان الامر كذلك لا ينبغي للمفتي ان يقتي بمجرد المراجعة من كتاب وان كان ذلك
الكتاب مشهورا (قلت) نعم هو كذلك شعر

لأحسب الفقه تورا انت اكله * لن تبلغ الفقه متى تلعق الصبرا

اذ لو كان الفقه يحصل بمجرد القدرة على مراجعة المسئلة من مظانها لكان اسهل شئ
ولما احتاج الى التفقه على استاذ ماهر وفكر ثاقب باهر شعر

لو كان هذا العلم يدرك بالمني * ما كنت تبصر في البرية جاهلا

فكثيرا ما تذكر المسئلة في كتاب * ويكون ما في كتاب آخر هو
الصحيح او الصواب * وقد تطلق في بعض المواضع عن بعض قيودها وتقيدها في موضع
آخر . ولهذا قال العلامة ابن نجيم في رسالة الفنا في مانصه ومن هنا يعلم كما قال ابن
القرس رحمه الله تعالى ان فهم المسائل على وجه التحقيق يحتاج الى معرفة اصلين
* احدهما ان الاطلاقات الفقهاء في الغالب مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم
الممارس للاصول والفروع وانما يسكتون عنها اعتمادا على صحة فهم الطالب *
والثاني ان هذه المسائل اجتهادية معقولة المعنى لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام
الا بمعرفة وجه الحكم الذي بنى عليه وتفرع عنه والا فتشبهه المسائل على الطالب
ويحار ذهنه فيها لعدم معرفة المبنى ومن اهمل ما ذكرناه حار في الخطا والغلط انتهى
(وقال) في البحر من كتاب القضاء عن التارخانية وكره بعضهم الاثناء والصحيح
عدم الكراهة للاهل ولا ينبغي الاثناء الا لمن عرف اقاويل العلماء وعرف من اين
قالوا فان كان في المسئلة خلاف لا يختار قولاً يجيب به حتى يعرف حجته وينبغي
السؤال من افقه اهل زمانه فان اختلفوا تحرى (فان قلت) قد ذكر الامام العلامة
المفتي ابو السعود افندي العمادى ما يفيد ان الساب المذكور زنديق ومعلوم ان
المعتمد في المذهب ان الزنديق بعد رفعه الى الحاكم يقتل ولا تقبل توبته وعبارته
على ما نقله عنه الشيخ علاء الدين في الدر المختار حيث قال ثم رأيت في معروضات
المفتي ابي السعود سؤالاً لمخضه ان طالب علم ذكر عنده حديث نبوي فقال اكل
احاديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صادق يعمل بها فاجاب بانه يكفر اولاً يجب

استفهامه الانكارى وثانيا بالحاقد الشين للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ففي كفره
الاول عن اعتقاده يؤمر بتجديد الايمان فلا يقتل والثاني يفيد الزندقة فعند اخذه
لا تقبل توبته اتفاقا فيقتل وقبلة اختلف في قبول توبته فعند ابي حنيفة تقبل فلا
يقتل وعند بقية الأئمة لا تقبل ويقتل حدا فلذلك ورد امر سلطاني سنة ٩٤٤
اربع واربعين وتسماية لقضاة الممالك المحمية برعاية رأى الجانبين بانه ان ظهر
صلاحه وحسن توبته واسلامه لا يقتل ويكتفى بتعزيره وحبسه عملا بقول الامام
الاعظم وان لم يكن من اناس يفهم خيرهم يقتل عملا بقول بقية الأئمة ثم في سنة
٩٥٥ حس وخسين وتسمائة تقرر هذا الامر باخر فينظر القائل من ابي الفريقين
هو فيعمل بمقتضاه انتهى فليحفظ وليكن التوفيق انتهى ما في الدر المختار (وحاصله)
تخصيص الخلاف في قبول توبته وعدمه بما قبل اخذه ورفعها الى الحاكم اما بعد
رفعه فلا تقبل توبته بناء على انه زنديق والزنديق يقتل عند ابي حنيفة على اصح
الروايتين عنه وعلى هذا فيحصل التوفيق بين القولين كما افاده الشيخ علاء الدين
بجمل قول من قال لا تقبل توبته كالبزازي ومن تبعه على ما بعد اخذه ورفعها الى
الحاكم وحل قول الذين نقلت عنهم انه ان لم يسلم قتل وان حكمه حكم المرتد على
ما قبل الاخذ وح فليس في كلام احد الفريقين خطأ والتوفيق اولى من شق العصا
(قلت) مستعينا بالله تعالى من ميل الى هوى نفس . اوتابع ظن او حدس *
ان ما ذكرته من كلام المحقق ابي السعود يناقض اوله آخره * فان اوله يدل على
ان الخلاف فيا قبل اخذه وان مذهب ابي حنيفة قبول التوبة وان بعد اخذه لا خلاف
في عدم القبول واما آخره فانه يدل على ان الخلاف المذكور انما هو فيما بعد اخذه
حيث ذكر ان الامر السلطاني للقضاة انه ان ظهر صلاحه قبلوا توبته واكتفوا
بتعزيرهم له وحبسه عملا بقول ابي حنيفة وان لم يظهر صلاحه قتلوه ولم يقبلوا
توبته عملا بمذهب الغير ولا يخفى ان الامر بالتفصيل المذكور لا يكون الا بعد اخذه
ورفعه للحاكم ففيه الجزم بان قبول التوبة ح قول الامام وعدمه مذهب الغير *
وهذا موافق لما نقلناه عن ائمتنا ومؤيد لدعوانا وقد جزم به ابو السعود في فتوى
اخرى سند كرها عنه في آخر الكتاب * ولكن نرعى العنان ونمشي على ما افاده
اول كلامه (فتقول) قول انصاف بلا ميل ولا اعتساف ان كلام ائمة مذهبنا الذي
نقلناه عنهم صريح في ان الساب تقبل توبته وان حكمه حكم المرتد وانه يفعل به
ما يفعل بالمرتد وانه لا توبة له الا الاسلام وهذا وان امكن حله على ما قبل رفعه الى
الحاكم حتى لا ينافي ما ذكره المحقق ابو السعود اولا ويكون توفيقا بين القولين لكنه

خلاف الظاهر فان ما قدمناه مطلق شامل لما بعد الاخذ والرفع الى الحاكم لان
 هذا معنى قولهم حكمه حكم المرتد والا فهو مخالف له فدعوى تخصيصه تحتاج
 الى نقل عن ائمة المذهب ولم تراحدا نقل عنهم * ذلك * على انه لا يمكن التوفيق بعد
 دعوى التخصيص بما ذكر فان البزازي وصاحب الفتح صرح كل منهما بأنه يقتل
 قبل الاخذ وبعده فمن اين يحصل التوفيق بل تبقى المناقاة بين القولين قطعاً وصار
 هذا قولاً اخر فالاقوال ح ثلاثة واذا تمارض كلام اهل المذهب الذين هم المجتهدون
 مع كلام غيرهم من المتأخرين بالاستناد منهم الى نقل عن المجتهدين تتبع اهل المذهب
 المجتهدين فانك قد سمعت ما نقلناه عن فتح القدير من قوله انه لا اعتبار بكلام غير
 المجتهدين * فالابراً للذمة ما صرح به الامام ابو يوسف والامام الطحاوي وغيرهما
 من اهل المذهب وغيرهم حتى نرى نقلاً صريحاً يخالفه عن يكون مثلهم وفي رتبهم
 فتح ثبت التعارض بين القولين ونطلب الترجيح من اهله لان قبل انفسنا والملمز
 نقلاً لا نعدل عن المجتهدين * كيف وقد راينا من جاء بعد البزازي وصاحب الفتح
 قد أنكروا وعليهما ذلك وصرحوا بأنه ليس مذهبا . ومتابعة العلامة ابن نجيم لهما
 في كتابية البحر والاشباه لا تفيد خصوصاً مع انكار اهل عصره عليه بذلك كما
 قدمنا نقله عن الحموي * وقد علمت ايضا صريح كلام العلماء الراسخين من غير اهل
 مذهبنا كلقاضي عياض والطبري وابن تيمية والسبكي بان مذهب ابي حنيفة واصحابه
 ان ذلك ردة يستتاب منها فان تاب والاقبل على خلاف ما يقوله الامام مالك والامام
 احمد وهل تكون استتابته الا بعد رفعه الى الحاكم (واما) كونه قد صار زنديقا
 بهذا الكلام * ففيه ما لا يخفى على ذوى الافهام * نعم الواقع في عبارة صاحب الشفاء
 ان حكمه حكم الزنديق وهذا يفيد اتحاد حكمهما على مذهبه بمعنى ان كلامها
 لا تقبل توبته بالنسبة الى القتل * واما انه صار زنديقا فهو في حيز المنع * فان
 الزنديق كافي فتح القدير وغيره من لا يتدين بدين ويظهر تدينه بالاسلام كالمنافق
 الذي يبطن الكفر ويظهر الاسلام وطريق العلم بحاله اما بان يعثر بعض الناس عليه
 او يسر اعتقاده الى من آمن اليه وكل منهما يقتل ومثلهما الساحر * قال في البحر
 عن الخانية وقال الفقيه ابواليث اذا تاب الساحر قبل ان يؤخذ تقبل توبته ولا يقتل
 وان اخذ ثم تاب لم تقبل توبته ويقتل وكذا الزنديق المعروف الداعي والفتوى
 على هذا القول انتهى * وقال صاحب الخلاصة وفي النوازل الخناق والساحر
 يقتلان لانهما ساعيان في الارض بالفساد فان تابا ان قبل الطفر بهما قبلت توبتهما
 وبعدهما اخذا لا تقبل ويقتلان كافي قطاع الطريق وكذا الزنديق المعروف الداعي

اليه اى الى مذهب الاخلاذ انتهى * وذكر في التجنيس ان الزنديق على ثلاثة اقسام
اما ان يكون زنديقا من الاصل على الشرك او يكون مسلما او ذميا فترندق في
الاول يترك على شركه ما لم يكن عربيا وفي الثاني يعرض عليه الاسلام فان اسلم والا
قتل لانه مرتد في الثالث يترك على حاله لان الكفر ملة واحدة * قال العلامة ابن كمال
باشا في رسالته في الزنديق قوله في الثاني يعرض الخ صريح في ان الزنديق
الاسلامى لا يفارق المرتد في الحكم وقد نهى على ان ذلك اذا لم يكن داعيا
الى الضلال ساعيا في افساد الدين معروفا به فان كان داعيا معروفا وتاب باختياره
قبل ان يؤخذ لا يقتل وبعده قتل انتهى * فعمل ان قتل هؤلاء انما هو لسعيهم
بالفساد فهم كقطعاع الطريق لان ضررهم عام فان الساحر يؤذى بسحره
عباد الله تعالى في ابدانهم واموالهم وكذا الخناق اى من تكرر منه الخلق اى قتل
الناس غيلة بلا عمد وضرر الزنديق الداعى الى الاخلاذ اشد لان ضرره في الدين فانه يضل
ضعفة اليقين بالحاده واطهاره لهم سمة المسلمين فلماذا قتلوا كقطعاع الطريق بل هؤلاء
اضر (فانظر) بالله بعين الانصاف هل يكون الشاتم الساب زنديقا على هذا الاعتبار
وان كان كفره اشنع لان علة قتل هؤلاء ليست مجرد الكفر وانما هي دفع الضرر العام *
عن الانام . كما يقتل الخناق وقطاع الطريق . وان كانوا من اهل الايمان والتصديق
(فان) قال قائل ان سبه دليل على خبث باطنه وان ما يظهره من التدين بالاسلام
نفاق وزندقة (قلنا) له لان سب ذلك ومن اين اطعننا على باطنه بمجرد ذلك اذ لو كان
ذلك دليلا على ما قلت لزم ان يكون سب الله تعالى كذلك على انك علمت ان الزنديق الذى
يقتل ولا يقبل توبته هو المعروف بالزندقة الداعى اليها وهذا ليس كذلك وانما كان
معروفا بالاسلام ولا يدعو احدا الى ان يفعل كفعله الشنيع بل الغالب انه انما تصدر منه
كلمة السب عند شدة غيظة ونكايته ممن خاصه في امره ونحو ذلك نعم لو كان معروفا بهذا
الفعل الفظيع * داعيا الى اعتقاده الشنيع * فلا شك ح ولا ريباب * في زندقته وقتله
وان تاب (اذا علمت) ذلك ظهر لك ان ما ذكره العلامة ابوالسعود من انه زنديق
بمجرد السب غير موافق لما ذكره ائمتنا في تعريف الزنديق والالماذ كروه في حكم
الساب (على) ان حكمه بالكفر على ذلك الطالب لله الذى قال اكل احاديث النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم صدق يعمل بها فيه نظر ظاهر لا يمكن حل كلام ذلك الطالب على
معنى صحيح لان النبي الذى تضمنه الاستفهام داخل على كل فهو من سلب العموم لامن
عموم السلب فهو كقولك ما كل الرمان ما كولى اى بل بعضه ما كولى وبعضه غير ما كولى
وهنا يمكن حل كلامه على ان مراده به انه ليس كل الاحاديث التى تعزى الى النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم صدقا يعمل بها بل بعضها فان منها ماهو الموضوع والضعيف
 والصحيح والحسن وما كان صحيحا او حسنا فنه المنسوخ والمأول وقد صرح المحدثون
 بان حكمهم على الحديث بالصحة او الضعف انما هو بناء على الظاهر من حال الرواة
 اما في نفس الامر فيمكن كون المحكوم بصحته لم يقله عليه الصلاة والسلام والمحكوم بضعفه
 قد قاله فان الراوى الثقة الضابط يجوز عليه السهو والنسيان وغير الضابط ولو كانت
 مادته الكذب يجوز ان يكون احتاط وصدق في حديث رواه فانه كما قيل (قد يصدق
 الكذوب) وبعدهذا الاحتمال الذى هو المتبادر من مثل طالب العلم الذى له وقوف
 على هذه الاشياء كيف يحكم عليه بالكفر فضلا عن الزندقة * قال في جامع الفصولين
 روى الطحاوى عن اصحابنا لا يخرج الرجل عن الايمان الاجمود ما دخله فيهم
 ما يتقن انه ردة يحكم بها فيه وما يشك انه ردة لا يحكم بها اذا الاسلام الثابت لا يزول
 بشك مع ان الاسلام يعلم ويبنى للعالم اذ ارفع اليه هذا ان لا يبادر بتكفير اهل الاسلام
 مع انه يقضى بصحة اسلام المكره انتهى * وفي الفتاوى الصغرى الكفر شئ عظيم فلا
 اجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية انه لا يكفر انتهى * وفي الخلاصة وغيرها اذا
 كان في المسئلة وجوده توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فلى المقفى ان يعيل الى
 الوجه الذى يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم زاد في النزاهة الا اذا صرح بارادة موجب
 الكفر * وفي التارخاية لا يكفر بالاحتمال لان الكفر خاتية في العقوبة فيستدعى نهاية
 في الجناية ومع الاحتمال لانهاية كذا في البحر * ثم قال صاحب البحر والذى تحرر انه
 لا يفتى بكفر مسلم امكن حل كلامه على محمل حسن او كان في كفره اختلاف ولورواية
 ضعيفة فلى هذا فاكثر الفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بالتكفير بها ولقد الزمت نفسى
 ان لا افتى بشئ منها انتهى قال الشيخ خير الدين الرملى ولو (وصليه) كانت الرواية
 لغير اهل مذهبنا ويدل على ذلك اشتراط كون ما يوجب الكفر مجعاعليه انتهى (فقد)
 علم ان تكفير هذا القائل مما لا يبنى القول بدمع هذه النقول الصريحة عن اهل المذهب
 فكيف القول بكونه صا زنديقا نعم ان كان مراد ذلك القائل الاستخفاف باحاديث
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا شك انه يكفروا ن كنا لانفتى بكفره لاحتمال كلامه
 المعنى الصحيح ما لم نطلع على ما اراده من المعنى القبيح (ثم اعلم) ان النهى تحرر لنا من
 مسألة الساب ان الخفية فيها ثلاثة اقوال . الاول انه تقبل توبته ويندرى عنه القتل
 بهواؤه يستتاب كما هو رواية الوليد عن مالك وهو المنقول عن ابى حنيفة واصحابه
 كما صرح بذلك علماء المذاهب الثلاثة كالقاضى عياض فى الشسفا وذكر ان الامام الطبرى
 نقله عنه ايضا وكذا صرح به شيخ الاسلام ابن تيميه وكذا شيخ الاسلام التتى السبكي

وهو الموافق لما صرح به الحنفية كالامام ابي يوسف في كتابه الخراج من انه ان لم يتب
قتل حيث علق قتله على عدم التوبة قد دل على انه لا يقتل بعدها ولما صرح به في التتب
ونقلوه في عدة كتب عن شرح الطحاوي من انه مرتد وحكمه حكم المرتد ويفعل به
ما يفعل بالمرتد ولما صرح به في الحاوي من انه ليس له توبة سوى تجديد الاسلام وهو
الموافق ايضا لاطلاق عبارات المتون كافة وهي الموضوعة لنقل المذهب وهذا باطلاقه
شامل لما قبل الرفع الى الحاكم ولما بعده . والقول الثاني ما ذكره في النزازية اخذا
من الشفا والصارم المسلول من انه لا تقبل توبته مطلقا لا قبل الرفع ولا بعده وهو
مذهب المالكية والحنابلة وتبعه على ذلك العلامة خسرو في الدرر والمحقق ابن الهمام
في قبح القدير وابن نجيم في البحر والاشباه والتمرتاشي في التنوير والمنع والشيخ خير الدين
في فتاواه وغيرهم * والقول الثالث ما ذكره المحقق ابراهيم السعود افندي العمادي من
التفصيل وهو انه تقبل توبته قبل رفعه الى الحاكم لا بعده وتبعه عليه الشيخ علاء الدين
في الدر المختار وجملة مجمل القولين الاولين * وقد علمت انه لا يمكن التوفيق به للمبينة
الكلية بين القولين * وان القول الثاني انكره كثير من الحنفية وقالوا ان صاحب
النزازية تابع فيه مذهب الغير وكذا انكره اهل عصر صاحب البحر * وعلمت ايضا
ان الذي خط عليه كلام المحقق ابي السعود آخرها وان مذهبا قبول التوبة وعدم
القتل ولو بعد رفعه الى الحاكم وهذا هو القول الاول بينة ففيه رد على صاحب
النزازية ومن تبعه وانما جعلناه قولنا ثالثا بناء على ما افاده اول كلامه نزلوا وارضاه
للعنان (فياخي) هذه الاقوال الثلاثة بين يديك قد اوضححتها لك وعرضتها عليك *
فاختر منها لنفسك * ما ينجيك عند حلول رمسك * وانصف من نفسك حتى تميز * ١٠
غشها من سميتها ولجيتها من لجيتها * والذي يغلب على ظني في هذا الموضوع الخطر والامر
المسر * واختاره لخاصة نفسي وارتضيه * ولا الزم احدا ان يقلدني فيه * على
حسب ما ظهر لفكري الفاتر * ونظري القاصر * هو العمل بما ثبت نقله عن ابي
حنيفة واصحابه لامور (منها) انه كما يلزم المجتهد اتباع ما اداه اليه اجتهاده يلزم المقلد له
ما اداه الله ان يتبعه في ذلك كانصوا عليه . وفي حاشية الاشباه لليروي في قاعدة المشقة
تجلبب التيسير مانصه وفي ما يجب على هذه الائمة في حق الائمة الاربع لمولانا سيدي علي بن
ميمون اعلم ايها السائل انه يجب على كل واحدنا متابعة امامه في جميع ما بلغه عنه ومن لم يفعل
فهو عاص لله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى (ومنها) انه اذا كان

١٠ الفث بفتح التين اجممة المهزول واللججيين بالضم مصغرا الفضة وكامير

زيد اخواه الابل منه

مع ابي حنيفة احد صاحبيه لا يعدل عن قولهما فكيف باثبت انه قوله وقول اصحابه (ومنها) انه اذا اختلف المتقدمون والمتأخرون في مسألة لا يعدل عما قاله المتقدمون كذا رأيت في بعض كتب اصحابنا وقد نسيت الآن اسم ذلك الكتاب ثم رأيت ذكر ذلك في النفع الوسائل وفي حاشية الاشباه للغزى * ومثله ما في جامع الفصولين قويل الفصل العشرين راضيا للواقعات قال في ضمن مسألة اجاب بعض أئمة زماننا وان لم يعتمد على جوابهم الخ فهذا قول صاحب الواقعات في أئمة زمانه فكيف من بعدهم * ومثله ما قدمناه عن قبح القدير من انه لاعبرة بقول غير الفقهاء الذين هم المجتهدون وكذا ما قدمناه عن فتاوى الشيخ امين الدين بن عبد العال (ومنها) ما صرحوا به من انه اذا تعارض ما في المتون والشروح يقدم ما في المتون لانها موضوعة لنقل ظاهر المذهب وقد عملت دلالة ما في المتون على مسئلتنا المذكورة دلالة ظاهرة (ومنها) انه اتى بالشهادتين العاصمتين للدم والمال بالنص وقد حكمنا باسلامه وقبول توبته عند الله تعالى فمن قال ان حده القتل ولا يسقط بتوبته لا بدله من دليل قاطع لان الحدود من المقدرات ونصب القادير بالرأى لا يصح ولم يصح عن مجتهدنا الذي جعلنا مذهبه قلادة في عنقنا قول ولا دليل حتى تبعه بل وجدنا النقل عنه من الثقات بخلافه فكيف يسوغ القول به ولسنا مجتهدين ولا مقلدين لمجتهد اخر قائل بذلك (ومنها) ان امر الدم خطر عظيم حتى لو قبح الامام حصنا او بلدة وعلم ان فيها مسلما لا يحمل له قتل احدهم اهلها لاحتمال ان يكون المقتول هو المسلم * فلو فرضنا ان هذه النقول قد تعارضت فالاحوط في حقنا ان لا نقتله لعدم الجزم بانه مستحق القتل فانه اذا دار الامر بين تركه مع استحقاقه للقتل وبين قتله مع عدم استحقاقه له تعين تركه لخطر الدماء فان استباحة دماء الموحدين خطر * قال في الشفاء والخطا في ترك الف كافر اهون من الخطا في سفك محجمة من دم مسلم واحد وقد قال عليه الصلاة والسلام فاذا قالوا يعني الشهادة عصموا منى دماءهم واموالهم الابحقتها وحسابهم على الله تعالى فالعصمة مقطوع بها مع الشهادة ولا ترتفع ويستباح خلافها الا بقاطع ولا قاطع من شرع ولا قياس عليه والادلة في ذلك متعارضة مع احتمالها للتأويل بل انص صريح * وليس لنا ان ننصب يارائنا حدودا وزواجر وانما كلفنا بالعمل بما ظهر انه من شرع نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فحيث قال لنا الشارع اقلوا قتلنا وحيث قال لا تقتلوا تركنا وحيث لم نجد نصا قطعيا * ولا نقلا عن مجتهدنا مرضيا * فعلمنا ان نتوقف ولا نقول محبتنا لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم تقتضى ان نقتل من استطال عليه وان اسلم

لان المحبة شرطها الاتباع لا الابتداع فاننا نخشى ان يكون صلى الله تعالى عليه
 وسلم اول من يسألنا عن دمه يوم القيمة فالواجب علينا الكف عنه حيث اسلم
 وحسابه على ربه العالم بما في قلبه كما كان صلى الله تعالى عليه وسلم يقبل الاسلام
 في الظاهر . ويكل الامر الى عالم السرائر (ومنها) انه لو كان حده القتل وان
 تاب عندنا لزم ان تكون علة القتل هي خصوص السب لا كونه من جزئيات
 الردة فيلزم قتل الساب اذا كان ذميا لوجود العلة مع ان المتون مصرحة بانه
 لا ينتقض عهده بذلك * نعم للحاكم قتله اذا رأى ذلك سياسة لاحد كإسياتي
 مع بيان شرطه (ومنها) انه اذا تعارض دليلان احدهما يقتضى التحريم والاخر
 يقتضى الاباحة قدم المحرم كإيضا عليه علمائنا (ومنها) ان الحدود تدرأ
 بالشبهات * قال في الاشياء والنظائر القاعدة السادسة الحدود تدرأ بالشبهات وهو
 حديث رواه الجلال السيوطي معزيا الى ابن عدي من حديث ابن عباس رضي
 الله تعالى عنهما * واخرج ابن ماجه من حديث ابى هريرة اذ دفعوا الحدود ما استطعم
 واخرج الترمذي والحاكم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها اذ رؤوا الحدود
 عن المسلمين ما استطعم فان وجدتم للمسلمين مخرجا فمحلوا سيولهم فان الامام لان
 يخطىء في العفو خير من ان يخطىء في العقوبة * واخرج الطبراني عن ابن مسعود
 رضي الله تعالى عنه موقوفا اذ رؤوا الحدود والقتل عن عباد الله ما استطعم * وفي
 قمع القدير اجمع فقهاء الامصار على ان الحدود تدرأ بالشبهات والحديث المروي في ذلك
 متفق عليه وتلقته الامة بالقبول انتهى ما في الاشياء (ومنها) ما قدمناه في قصة
 ابن ابي سرح فانه بعد ما اسلم ارتد ووقع منه ما وقع من الافتراء والظعن على رسول الله صلى
 الله تعالى عليه وسلم ثم جاء به عثمان رضي الله تعالى عنه فبايعه صلى الله تعالى عليه وسلم
 وقبل اسلامه ولم يقتله فلو كان قتله حدامن الحدود الشرعية التي لا يجوز تركها
 ولا العفو عنها ولا الشفاعة فيها لما تركه صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه عليه الصلاة
 والسلام اعرض عنه ولا حتى يقتله بعض اصحابه ورواية انه اسلم قبل مجيئه لم تثبت
 بل انكرها اهل السير كما ذكره الامام السبكي * وقد ورد ان عثمان قال للنبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم بعد ذلك في ابن ابي سرح انه بفر منك كما لقيك قال الم ابايعه واؤمنه
 قال بلى ولكنه يتذكر جرمه في الاسلام فقال عليه الصلاة والسلام يجب
 ما قبله فيه بيان ان كلام القتل والاشم زال بالاسلام وان قتله كان حقا لله تعالى لاحقا
 لعبد والالم يسقط بالاسلام * وما قيل انه حقه صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سقط
 بعفوه في حياته فلا يسقط بدموته بالتوبة لعدم غفو صاحب الحق وانما الساقط

بالتوبة الاثم ولهذا ورد من سب نبيا فاقتلوه * فجوابه ان لفظ العفو اما اعتباره لالة
 على الرضا بالسقوط وقد علم من كرمه صلى الله تعالى عليه وسلم انه لا يذقم لنفسه والله
 ارحم لامته من انفسهم الا ان تتمك حرزات الله تعالى فيذقم لله واذا صار ذلك - حق الله
 تعالى سقط بالتوبة * وحديث من سب نبيا فاقتلوه مثل حديث من بدل دينه فاقتلوه
 فان معناه ما لم يتب باتفاق معظم المجتهدين فلا دلالة فيه على قتل المرتد مطلقا كذلك
 الساب وايضا فان القتل ليس بخصوص السب عندنا بل لكونه من جزئيات الردة
 الموجبة للقتل والا لكان حده القتل وان كان ذميا والمذهب خلافه كما مر * ولو سلم
 ان السب علة القتل فعلم انه انما كان علة لما تضمنه من الكفر والردة وكل مرتد
 تقبل توبته فكذلك هذا * وكون العلة هي ذات السب مع قطع النظر عن كونه
 كفرا حتى لو فرض سب بلا كفر يكون موجبا للقتل فيبقى اثره بعد التوبة ولا يزول
 الا بالقتل يحتاج الى دليل خاص وفي اثباته تسكب العبرات والا لما سأل مجتهد فيه خلاف
 * واما من امر صلى الله تعالى عليه وسلم بقتلهم مثل كعب بن الاشرف وابي
 رافع وابن اخطل وغيرهم ممن اهدر دمه يوم فتح مكة فأمم كانوا كفارا ولا
 يثبت المطلوب الا اذا ثبت ان احدهم اسلم ثم اهدر صلى الله تعالى وسلم دمه ودونه
 خرط القتاد واسلام ابن ابي سرح لم يثبت كما سرفلم يكن اراد قتله بعد اسلامه وانما
 اراد ذلك في حال رده * واما حكاية الاجاج على قتل الساب فانما ذلك قبل التوبة
 بدليل قول الحاكين للاجاج ومن شك في كفره وقتله كفر اذا يصح ذلك بعد
 التوبة لقول كثير من المجتهدين بعدم قتله وكفره بعد التوبة * فلم يثبت دليل على
 قتله بعد التوبة وان (وصلية) قلنا ان ذلك حق آدمي * كيف والدليل قام على خلافه
 وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فان كلمة ما عامرة قيد دخل فيها
 ما كان حقه فيكون ذلك عفوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم بمنزلة قوله من اسلم
 عفوت عنه * ويؤيده كاقال الامام السبكي انه ورد في قصة هبار بن الاسود بن عبد
 المطلب وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امر بقتله ثم جاء ووقف عليه وتلفظ
 بالشهادتين وقال قد كنت مولعا في سيك واذك وكنت مخذولا فاصفح عنى قال الزبير
 رضى الله تعالى عنه فجملت انظر الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانته ليطاطى
 رأسه بمائة نذر هبار و جعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول قد عفوت عنك
 والاسلام يجب ما كان قبله فهذا يقتضى العموم وأنه يجب ما كان قبله من السب
 وغيره وان لم يكن هبار حين السب مسلما فان العبرة للعموم اللفظ * فان فرغنا ان
 قتل الساب حق آدمي وهو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقد جعل اسلامه عفوا عنه

ولقد لم يثبت انه قتل بعد الاسلام احدا آذاه فلا يسوغ للخليفة بدمه استيفاء حقه
الذي عفا عنه او احتل عفوه عنه وان ثبت عدم عفوه فلا بد من دليل يدل على ان الخليفة
بعده قائم مقامه في استيفاء حقه الخاص . وان كان قتل الساب لمصلحة الناس عامة لما سقطه
عليه الصلاة والسلام في حياته مع انه قد عفا عن ابن ابي سرح وغيره وان كان ذلك لحق الله
تعالى لاجترأه على انبياء الله تعالى ورسوله والطعن في الدين فانه يسقط بالاسلام
فانه يجب ما قبله وقد قال عز وجل (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد
سلفوا ان الله يغفر الذنوب جميعا كيف يريد الله قوما كفروا بعد ايمانهم) الى
قوله (الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم) فهذه الايات
نص في قبول توبة المرتد ويدخل في عمومها لساب وفي الحديث الصحيح لا يحل دم
امرئ يشهدان لاله الا الله وان محمدا رسول الله الاباحدي ثلاث الشيب الزاني
والنفس بالنفس والمبدل لدينه المفارق للجماعة * والساب بعد اسلامه ليس
متصفا بشيء من هذه الثلاث ومن سب الله تعالى يقتل بالاجماع ما لم يتب فكذا هذا
* وكون السب اماراة على خبث باطنه لا يعارض الصريح وهو الاسلام بعده *
الامرئ الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم هلاشقت عن قلبه وقوله تعالى (ولا
تقولوا لمن اتى اليكم السلم لست مؤمنا) وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وقد كان عليه الصلوات والسلام يقبل من
المنافقين علانيتهم ويكلمهم الى الله تعالى مع اخبار الله تعالى له انهم اتخذوا
ايمانهم جنة اى وقاية وانهم يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا
بعد اسلامهم وهموا بما ينالوا الى غير ذلك مما يطول المقام بذكره * وقد قال الامام
السبكي بعد تقريره ادلة المسئلة ولقد اقت برهنة من الدهر متوقفا في قبول توبته
ماثلا الى عدم قبولها لما قدمته من حكاية الفارسي الاجاع ولما يقال من التعليل
بحق الادبى حتى كان الان نظرت في المسئلة حتى النظر واستوفيت الفكر فكان
هذا منتهى نظري فان كان صوابا فن الله وان كان خطأ فنى والله ورسوله بريان
منه ولكننا متعبدون (بفتح الباء الموحودة المشددة) بادل اليه علمنا وفهمنا
اللهم انك تعلم ان هذا الذي وصل اليه على وفهمي لم احاب به احدا ولم اكنب فيه اماما
غير ما فهمته من نفس شريكك وسنة نبيك محمد صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى كلامه رجه
الله تعالى (فهذا) الذي ذكرناه لك ان لم يدل دلالة قاطعة على صحة ما قلناه فلا لاق
من ان يورث شبهة يستبرى بها المتقى لدينه وعرضه من ان يحزم بحكم شرعى * بلا
سند قوى * ومن تحيز مع الفئة التي تكون ارجى للسلامة * فقد خلص نفسه

من اللوم والندامة * وصور في نفسك أنك واقف بين يدي الله تعالى يوم القيمة * وقد اتبع كل مقلدا امامه * وسألك عن قلده في هذه القضية * وكان قد ثبت عندك قول امامك بالنقول الجلية * هل يخلصك من بطشه قولك قلدت صاحب البرازيه * وانت تعلم انه ومن تبعه ليسوا من اهل الترجيح * فضلا عن ان يكونوا من اهل الاجتهاد الصحيح * وانه لا يسوغ لاحد في هذه الاعصار سوى تقليد احد الائمة الاربعة * وانه مادام مقلدا له فالواجب عليه ان يتبعه ولا سيما اذا كنت قاضيا او مفتيا امرك موليك بمذهب خاص * فا جوابك هناك ولات حين مناص * وهذا ما قلته على اعتقادي خطابا لنفسي * ومن ظنبره ما ظهر لي من اهل جنسى * والافليس لي في الزام غيري باعتقادي مساغ * وما على الرسول الا البلاغ (فان قلت) قد ثبت عندنا بهذا التحرير * الساطع المنير * ارجحية القول بعدم القتل بعد الاسلام * وانه هو الثابت عن ابي حنيفة واطحابه الاعلام * لكن قد ذكر المحقق ابوالسعود في اخر كلامه الذي ذكرناه سابقا انه ورد امر سلطاني يعنى من جهة المرحوم السلطان سليمان خان لقضاة ممالكه بان ينظروا في حال هذا الساب * اذا سلم وتاب * ان ظهر لهم صلاحه وحسن توبته لا يقتل ويكتفى بتعزيره وحجسه عملا بقول الحنفية * والاقول عملا بقول باقي الائمة يعنى المناابلة والمالكية * ومن المعلوم ان حضرة السلطان * نصره الرحمن له ان يولى القضاة * بان يحكموا على اى مذهب كان * كما ان له ان يخصص القضاء بمذهب او مكان او زمان فحيث كان مذهبنا قبول التوبة مطا قفليكن حكم القاضى بعدم القبول حيث لم يظهر له حسن التوبة فاذنا على قول الامام مالك او الامام احمد (قلت) ما امر به المرحوم السلطان سليمان هو من الحسن بمكان * فانفس المؤمن لا تشقى من هذا الساب اللعين * الطاعن في سيد الاولين والاخرين * الابتسلة وصلبه بعد تعذيبه وضربه * فان ذلك هو اللائق بحاله * الزاجر لامثاله * عن سيئ افعاله * فتوصل الى ذلك بالحكم به على مذهب القائل به من المجتهدين * لتلايجمع التوبة وسيلة الى خلاصه كما اراد الشتم والطعن في الدين * اما اذا علم منه حسن التوبة والايان * وان ما صدر منه انما كان من هفوات اللسان فالاولى تعزيره بما دون القتل * جريا على مذهبنا الثابت بالنقل * بل ادعى الامام السبكي ان عدم قتله ح محل وفاق حيث قال وارى ان مالكا وغيره من ائمة الدين لا يقولون بذلك اى عدم قبول التوبة الا في محل التهمة فهو محل قول مالك ومن واقفه انتهى لكن لي شبهة قديعة في هذه المسئلة وامثالها من حيث ان القاضى وكيل عن السلطان لانه ما دون من جهته ويأثب عنه

فاذا خصص له تخصص والابقى على اطلاقه ومعلوم ان الاذن يبطل بموت الآذنه
 وموت الماذون له وعزله فلا بد لكل قاض من اذن جديد فان كان سلطان زمانا ايد
 الله تعالى بنصره اذن بذلك للقاضي الذي يسمع تلك الدعوى صححوا الافلاق في ادب
 القضاة من الفتاوى الخيرية (سئل) فيما لو منع السلطان قضائه عن سماع
 مامضى عليه خمس عشرة سنة من الدعاوى هل يستمر ذلك ابدا او لا (اجاب)
 لا يستمر ذلك ابدا بل اذا اطلق السماع للمنع بعد المنع جاز وكذا لو ولي غيره
 واطلق له ذلك يجرى على اطلاقه فيسمع كل دعوى وكذا لومات السلطان وولي
 سلطان غيره فولي قاضيا ولم يمنعه بل اطلق له قائلا وليتك لتقضى بين الناس
 جازاه سماع كل دعوى اذا اتى المدعى بشرائط صحتها الشرعية * والحاصل
 ان القاضي وكيل عن السلطان والوكيل يستفيد التصرف من موكله فاذا خصص
 له تخصص واذا عم تعم والقضاء يتخصص بالزمان والمكان والحوادث والاشخاص
 واذا اختلف المدعى والمدعى عليه في المنع والاطلاق فالرجع هو القاضي لان
 وجوب سماع الدعوى وعدمه خاص به لا تعلق للمتداعيين به فاذا قال معنى السلطان
 عن سماعها لا ينزع في ذلك واذا قال اطلق لي سماعها كان القول قوله ما لم يثبت
 المحكوم عليه المنع بالينة الشرعية بعد الحكم عليه لخصمه فيتبين بطلان الحكم
 لانه ليس قاضيا فيما منع عنه فحكمه حكم الرعية في ذلك واذا اتاه خبر بالمنع من
 عدل او كتاب اورسول عمل به كما يعمل بالمشافهة من السلطان ومن علم انه
 وكيل عنه وعلم احكام الوكيل استخرج مسائل كثيرة تتعلق بهذا البحث وهان
 الامر وانكشف له الحال والله تعالى اعلم انتهى ما في الخيرية (فان قلت) سلنا
 ان القاضي وكيل عن موليه لكن نقل العلامة الحموي في حاشية الاشباه من كتاب
 القضاء عن بعض العلماء انه علم من عادة سلاطيننا نصرهم الله تعالى انه اذا تولى
 سلطان عرض عليه قانون من قبله واخذ امره باتباعه * قال الحموي اقول اخبرني
 استاذي شيخ الاسلام يحيى افندي الشهير بالمنقاري ان السلاطين الآن يامرون
 قضاتهم في جميع ولاياتهم ان لا يسمعوا دعوى بعد مضي خمس عشرة سنة سوى الوقف
 والارث انتهى (قلت) اخذ الامر باتباع السلطان لمن قبله بمعنى انه يلزم نفسه
 باتباع قانون من قبله اي انه اذا ولي قاضيا مثلا يامره بما كان من قبله يامر قضائه به
 وهذا لا يلزم منه ان تكون قضائه مامورين بالوامر السابقة بل لا بد له حين
 التولية ان يامره بذلك * فلو قال لرجل وليتك قضاء الشام مثلا فقد صار تابعا
 مطلقا فاذا قال له وانما ان تسمع دعوى مضي عليها خمس عشرة سنة صار ذلك

تخصيصا للاطلاق وصار معزولا عن سماعها وحكمه حكم الرعية فيها * ومما هو محقق في قضاة زماننا انه يكتب للقاضي منهم في منشوره تقييده بالحكم بما صح من اقوال ابي حنيفة فليس له ان يحكم بالضعيف ولا بالمرجوح فضلا عن الحكم بمذهب المالكي او الحنبلي الا اذا استثنى له مسألة الساب وكون المرحوم السلطان سليمان استثناسها لقضاة ممالكه اذا لم يظهر حسن توبته واسلامه لا يلزم منه ان تكون مستثناة لقضاة زماننا بل لو ولي سلطان زماننا ايد الله تعالى قاضيا وامره بالحكم بما صح من قول ابي حنيفة الا في مسألة الساب ثم عزله وولاه مرة ثانية او ولي غيره لا بد له من امر جديد واستثناء جديد كما لو وكل وكيلًا وكالة مطلقة الا كذا ثم عزله ووكله ثانيا وكالة مطلقة ولم يستثن له شيئا (فان قلت) المظنون بهم من الخير والصلاح والوفاء بالعهد انهم لا يولون القضاة الاعلى حسب ما عهد اليهم حتى صار ذلك عرفا شائعا معلوما عندهم ولا يحتاج ان ينص لكل قاض في منشوره على ذلك بل العرف المذكور يفيد حيث كان القاضي كالوكيل وقد صرحوا بانه لو وكل رجلا بشراء شيء وكان سعره معروفا فاشتراه بازيد لا ينفذ على الموكل وكذا لو وكله ببيع شيء فباعه بالنسيئة الى اجل لا يباع الى مثله عادة لا ينفذ عليه وما ذاك الا لما صرحوا به من ان المعروف عرفا كالمشروط شرطا ويؤيد ذلك ذكرهم في الكتب عدم سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة الامر السلطاني فلو لم يكن الحال كما ذكرنا لاحتاجوا ان يقيدوا ذلك بزمن السلطان الامر او ان ورد امر حادث من كل سلطان ولو كان ينقضى حكمه بالعزل او الموت لم يكن لذكرهم ذلك في الكتب كبير فائدة (قلت) هذا كلام حسن فان من رأيناه من اهل الافتاء ومن قبلهم لا يزالون يفتون بعدم سماع الدعوى التي مضى عليها خمس عشرة سنة ويطلبون ذلك بالنهي السلطاني عن سماعها مع ان لم تحقق النهي من كل سلطان لكل قاض فالظاهر بناء ذلك على ما ذكر في السؤال فان هذه المسئلة مما شاعت وزاعت بين الخاص والعام حتى ان القاضي اذا اراد سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة يعرض للدولة العلية حتى ياذن له حضرة السلطان بسماعها ولكن مسألة الساب لم يشتهر امر السلطاني سليمان بها حتى انه لا يعرف ذلك الا خواص الخواص * لكن قد يقال هي داخلية في عموم العهد الذي يلتزمه كل سلطان من سلاطين زماننا فلا يولون القضاة الاعلى حسب ما التزموه من العهد بناء على ما هو المظنون بهم من الخير والصلاح لكن اذا كان ذلك مبنيا على هذا الظن كان ذلك شبهة في اسقاط الحدود فان حكم القاضي بان حد الساب القتل لا ينفذ حتى يثبت انه ماذون له بذلك على مذهب

مالك او احمد مع ان الثابت في منشور كل قاض في زماننا تقييد الحكم باصح اقوال
ابى حنيفة فليس له الحكم بغير الاصح من المذهب فكيف بمذهب الغير * وهذا
التقييد صريح فيعارض دلالة الحال المظنونة المحتملة * وقد علمت ان عدم قبول
توبة الساب لم يثبت عن ابى حنيفة فضلا عن كونه الاصح في مذهبه وحيث كان
ذلك عذبه الغير كما حققناه وصرح به المولى ابوالسعود ايضا فلا بد لصحة الحكم
به من صريح الاذن حتى يكون ذلك استثناء مما قيده له في منشوره صريحا والا
فلا احتمال * لا يعارض الصريح بحال (على) ان القاضى المقلد لو حكم بخلاف
مذهبه ففي نفاذه كلام قال صاحب البحر تبعا للبرازية الى النفاذ * ولكن نقل في
الفتية عن المحيط وغيره عدم النفاذ وجزم به المحقق في فتح القدير وتليذه الاملامة
قاسم * وقال في النهران ما في الفتح يجب ان يعول عليه في المذهب وما في البرازية محمول
على انه رواية عنهما انتهى * ولا يخفى ان الخلاف المذكور انما هو حيث لم يقيده
له مولده الحكم بمذهب ابى حنيفة فلو قيد كما هو الواقع الآن وكان القاضى حنفيا
فلا يتأتى الخلاف لانه معزول من جهة مولده عن الحكم بغير مذهبه * فقد اجتمع
عليه التقييد من جهتين جهة تقييد السلطان له بذلك وجهة التزامه في نفسه لذلك
المذهب وكل واحدة من الجهتين بخصوصها مانعة من نفاذ حكمه على خلاف
مذهبه الذي اعتقد صحته واعتمده ان يجعله عند ربه تعالى (فهذا) كتبت
في تنقيح الحامدية انه حيث لم يظهر للقاضى حسن توبة هذا الساب ومال الى قتله
فلا به له من ان ينصب قاضيا حنبليا او مالكيا ليحكم بذلك على مذهبه وينفذه القاضى
الحنفي فيرتفع الخلاف لان المسئلة اجتهادية ولكن لا بد ان يكون ذلك القاضى ما ذونا
بتولية القضاة وهو المسمى قاضى القضاة كقاضى مصر ودمشق الشام ونحوهما
والله تعالى اعلم (هذا) غاية ما وصل اليه على * وانتهى اليه فهمى * في تقرير
هذه المسائل * بحسب ما ظهر لى من النقول والدلائل * فان كان صوابا فهو من الله
تعالى بمدد رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وان كان خطأ فهو من نفسى وانا
اعرض ذلك بين يدي ساداتى العلماء * الذين جعلهم الله تعالى على شرعه امتاء *
فمن ظن له حسنة فليتبعه وليدع لى بالرجعة * ومن ظن له خلاف ذلك فليجتنبه
وليستغفر لى من هذه الوصية ﴿ تمة ﴾ قال الامام السبكي رحمه الله تعالى اعلم اننا
وان اخترنا ان من اسلم وحسن اسلامه تقبل توبته ويسقط قتله وهو ناج في الاخرة
ولكننا نخاف على من يصدر ذلك منه خاتمة السوء نسال الله تعالى العافية فان التعرض
لجباب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عظيم وغيرة الله له شديدة وحايته بالنة

فيخاف على من وقع فيه بسب او عيب او تنقص او امره ان يخذله الله تعالى ولا يرجع
 له ايمان ولا يوفقه لهديته ولهذا ترى الكفرة في القلاع والحصون متى تعرضوا
 لذلك هلكوا وكثير ممن رأيتاه وسمعتاه به تعرض لشيء من ذلك وان نجا من
 القتل في الدنيا بلغنا عنهم خاتمة ردية نسأل الله تعالى السلامة وليس ذلك ببدع
 لغيرة الله تعالى لنيه صلى الله تعالى عليه وسلم وما من احد وقع في شيء من ذلك
 في هذه الازمنة عما شاهدناه او سمعناه الا لم يزل منكوسا في اموره كلها في حياته ومماته
 فالخدر كل الخدر والتحفظ كل التحفظ وجع اللسان والقلب عن الكلام في الانبياء
 الا بالتعظيم والاجلال والتوقير والصلاة والتسليم وذلك بعض ما اوجب الله تعالى
 لهم من التعظيم ﴿الفصل الثالث﴾ في حكم الساب من اهل الذمة قال الامام
 السبكي في السيف المسلول قال ابوسليمان الخطابي قال مالك من شتم النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم من اليهود والنصارى قتل الا ان يسلم وكذا قال احمد * وقال
 الشافعي يقتل الذي اذا سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتبرأ منه الذمة واحتج
 في ذلك بنجبر كعب ابن الاشرف * وحكى عن ابى حنيفة رجه الله تعالى قال لا يقتل
 الذي يشتم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لان ما هم عليه من الشرك اعظم وقال
 القاضى عياض اما الذي اذا سرح بسب او عرض او استخف بقدره او وصفه
 بغير الوجه الذي كفر به فلا خلاف عندنا في قتله ان لم يسلم لانا لم نعطه الذمة
 والعهد على هذا وهو قول عامة العلماء الا باحنيفة والثوري واتباعهما من اهل
 الكوفة فانهم قالوا لا يقتل لان ما هو عليه من الشرك اعظم ولكن يؤدب ويعزر
 * وقال الامام السبكي ايضا ما حاصله لاعلم خلافا بين القائلين بقتله من المذاهب
 الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة في انه لا تصح توبته مع بقاءه على الكفر اما
 اذا اسلم في كل من المذاهب الثلاثة خلاف اما المالكية فمن مالك روايتان مشهورتان
 في سقوط القتل عنه بالاسلام وان قالوا في المسلم لا يسقط القتل عنه بالاسلام بعد
 السب اى على الرواية المشهورة عن مالك خلافا لرواية الوليد عنه واما الحنابلة
 فكذلك عندهم في توبة الساب ثلاث روايات احداها تقبل توبته مطلقا اى مسلما
 كان او كافرا الثانية لا تقبل مطلقا الثالثة تقبل توبة الذي بالاسلام لا توبة المسلم
 والمشهور عندهم عدم القبول مطلقا * واما الشافعية فالمشهور عندهم القبول مطلقا
 * واما استنابته فان قلنا لا يسقط القتل عنه بالاسلام فلا يستتاب وان قلنا يسقط
 فقد ذهب بعض العلماء ايضا الى انه لا يستتاب ويكون كالاسير الحربى يقتل قبل
 الاستنابة فان اسقط عنه القتل وهذا وجه في مذهب احمد على الرواية بسقوط

القتل بالإسلام وقريب منه في مذهب مالك واما اصحاب الشافعي فلم يصرحوا بذلك وقد تقصم عنهم في المسلم انه يستتاب والوجه القطع هنا بان الاستتابة لا تجب اما استحبابها فلا يبعد القول به اهـ (اقول) والمصرح به عندنا في المتون والشروح ان الذي لا ينتقض عهده بسبب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا بالاباء عن الجزية والزنا بمسلة وقتل مسلم * وذكر شيخ الاسلام العلامة العيني رواية في نقض عهده في الامتناع عن اداء الجزية ونقل عن الشافعي انتقاضه بالسب ثم قال واختيارى هذا اى مقاله الشافعي * وقال العلامة المحقق الشيخ كال الدين ابن الهمام والذي عندي ان سبه صلى الله تعالى عليه وسلم او نسبة ما لا ينسب الى الله تعالى ان كان مما لا يعتقدونه كنسبة الوالد الى الله تعالى وتقدس عن ذلك اذا ظهره يقتل به وينقض عهده وان لم يظهره ولكن عثر عليه وهو يكتمه فلا وهذا لان دفع القتل والقتال عنهم يقبول الجزية الذي هو المراد بالا عطاء مقيد بكونهم صاغرين اذلاء بالنص ولا خلاف ان المراد استمرار ذلك لا عند مجرد القبول واطهار ذلك منه ينافى قيد قبول الجزية دافعا لقتله لانه الغاية في التمرد وعدم الالتفات والاستخفاف بالاسلام والمسلمين فلا يكون جاريا على العقد الذي يدفع عنه القتل وهو ان يكون صاغرا ذليلا الخ * ورد في البحرانيه بحث مخالف للمذهب قال وقد افاد العلامة قاسم في فتاواه انه لا يعمل بابحاث شيخه ابن الهمام المخالفة للمذهب نعم نفس المؤمن تميل الى مذهب المخالف في مسألة السب لكن اتباعنا للمذهب واجب وفي الحاوى القدسي ويؤدب الذي يعاقب على شتمه دين الاسلام او النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او القرآن انتهى كلام البحر * وكذا رد ما ذكره الامام العيني بانه لا اصل له في الرواية وواجب العلامة الشيخ خير الدين الرملي في حواشيه على البحرانيه لا يلزم من عدم النقض عدم القتل وقوله لا اصل له في الرواية فاسد اذ صرحوا قاطبة بانه يعزر على ذلك ويؤدب وهو يدل على جواز قتله زجرا لغيره اذ يجوز الترقى في التعزير الى القتل اذا عظم موجهه ومذهب الشافعي عدم النقض به كما ذهبنا على الاصح قال ابن السبكي لا ينبغي ان يفهم من عدم الانتقاض انه لا يقتل فان ذلك لا يلزم وقد حقق ذلك الوالد في كتابه السيف المسلول وصحح انه يقتل وان (وصليه) قلنا بعدم انتقاض العهد انتهى كلام ابن السبكي فانظر الى قوله لا ينبغي ان يفهم من عدم الانتقاض ان لا يقتل وليس في المذهب ما ينفي قتله خصوصا اذا اظهر ماهو الغاية في التمرد وعدم الاكتراث والاستخفاف واستعلى على المسلمين على وجه صار متمردا عليهم فابحشته في الفتح في النقض مسلم مخالفته للمذهب واما ما بحشته في القتل فغير مسلم

مخالفته للمذهب تأمل انتهى كلام الخير الرملي وقال شيخ الاسلام الشيخ على المقدسي في شرحه على نظم الكنز بعد نقله كلام العيني والفتح مانصه وهو بما عيل اليه كل مسلم والمتون والشروح خلاف ذلك أقول ولنا ان تؤدب الذمي تعزيرا شديدا بحيث لو مات كان دمه هدرا كما عرف ان من مات في تعزيرا وحده لاشئ فيه انتى (والحاصل) ان الذمي يجوز قتله عندنا لكن لاحدا بل تعزيرا فقتله ليس مخالفا للمذهب واما انه ينتقض عهده فمخالف للمذهب اى على ما هو المشهور منه في المتون والشروح والافنى حاشية السيد محمد ابى السعود الازهرى على شرح منلا مسكين قال وفي الذخيرة اذا ذكره بسوء يمتقده ويتدين به بان قال انه ليس برسول او انه قتل اليهود بنير حق او نسبه الى الكذب فعند بعض الائمة لا ينتقض عهده اما اذا ذكره بما لا يمتقده ولا يتدين به كالمو نسبه الى الزنا او طعن في نسبه ينتقض انتهى * وبه يتايد ما بحمته الامام العيني والمحقق ابن الهمام من حيث الانتقاض ايضا فليس خارجا عن المذهب بالكلية نعم هو خلاف المشهور (وقال) الشيخ تقي الدين بن تيمية في الصارم المسلول عند ذكره مذهب الحنفية في هذه المسئلة مانصه واما ابو حنيفة واصحابه فقالوا لا ينتقض العهد بالسب ولا يقتل الذمي بذلك لكن يمزر على اظهار ذلك كما يمزر على اظهار المنكرات التى ليس لهم فعلها كاظهار اصواتهم بكتابهم ونحو ذلك وحكاة الطحاوى عن الثورى ومن اصولهم يعنى الحنفية ان ما لاقتل فيه عندهم مثل القتل بالمثل والجماع في غير القبل اذا تكرر فلا امام ان يقتل فاعله وكذلك له ان يزيد على الحد المقدر اذا رأى المصلحة في ذلك ويحملون ما جاء عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه من القتل في مثل هذه الجرائم على انه رأى المصلحة في ذلك ويسمونه القتل سياسة وكان حاصله ان له ان يعزر بالقتل في الجرائم التى تعظمت بالتكرار وشرع القتل في جنسها ولهذا افتى اكثرهم بقتل اكثر من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من اهل الذمة وان اسلم بعد اخذه وقالوا يقتل سياسة وهذا توجه على اصولهم انتهى كلام الحافظ ابن تيمية * فانظر كيف نسب القول بقتله سياسة الى اكثر الحنفية وابن تيمية كان في عصر السبعمائة (بتقديم السين) فالذين نقل عنهم ان لم يكونوا من المتقدمين اهل الاجتهاد فهم من اهل الترجيح او من يماثلهم * ولهذا قال في الدر المختار قلت وبه افتى شيخنا الخير الرملي وهو قول المشافى ثم رأيت في معروضات المفتى ابى السعود انه ورد امر سلطانى بالعمل بقول ائمتنا القائلين بقتله اذا ظهر انه معتاده وبه افتى ثم افتى في بكر اليهودى قال لبشر النصرانى نبيكم عيسى عليه السلام ولد

زنا بانه يقتل لسبه للانبيا عليهم الصلاة والسلام انتهى * قلت ويؤيده ان ابن
 كمال باشا في احاديثه الاربعينية في الحديث الرابع والثلاثين يا عائشة لا تكوفي فاحشة
 قال مانصه والحق انه يقتل عندنا اذا اعلن بشتمه عليه الصلاة والسلام صرح به في سير
 الذخيرة حيث قال واستدل محمد ايمان قتل المرأة اذا اعلنت بشتم الرسول صلى الله
 تعالى عليه وسلم بما روى ان «١» عمر بن عبدى لما سمع عصماء بنت مروان تؤذى الرسول
 صلى الله تعالى عليه وسلم فقتلها ليلا فدحه صلى الله تعالى عليه وسلم على ذلك انتهى
 ما في الدر المختار للشيخ علاء الدين جه الله تعالى * وعصماء هذه ذكر قصتها الامام
 السبكي عن الامام الواقدي وغيره وحاصلها انها كانت تؤذى النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم وتحرض عليه وقالت فيه شعرا وقال ابن عبد البر في الاستيعاب عمير الخطمي
 القاري من بني خطمة من الانصار كان اعى وكانت لها خت تشم النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم فقتلها الخ * لا يقال كيف قتلت مع ان النساء لا يقتلن للكفر عندنا لانا
 نقول انما قتلت لسعيها في الارض بالسفاد لانا كانت تهجو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 وتؤذيه وتحرض الكفار عليه وقد صرحوا بان الساحر يقتل ولو امرأه ولا شك
 ان ضرر هذه اشد من الساحر والزنديق وقاطع الطريق فن اعلن بشتمه صلى الله
 تعالى عليه وسلم مثل هذه يقتل وبما نقله في الدر المختار عن ابن كمال علم ان ما بحشه
 في قبح التقدير من قتل الذي الساب قول عمر المذهب الامام محمد ابن الحسن
 وقدمنا له اذ فتى به اكثر الحنفية وان اسلم بمداخذه فلم يكن مخالفا للمذهب وان كان
 المذهب عندنا انه لا يتقضى عهده اى لا يصير حربيا بحيث يسترق ويصير ماله
 فيا للمسلمين وهو موافق لما في المتون والشروح حيث قالوا ولا يتقضى عهده
 ولم يقولوا ولا يقتل ولا يلزم من عدم نقض عهده عدم قتله فيقتل عندنا سياسة
 اذا تكرر منه ذلك واعلان به وان اسلم على ما نقله شيخ الاسلام ابن تيمية عن اكثر
 الحنفية (فان قلت) ما الفرق بينه وبين المسلم حيث جزمتم بان مذهب ابي حنيفة
 واصحابه ان الساب المسلم اذا تاب واسلم لا يقتل (قلت) المسلم ظاهر حاله ان السب
 انما صدر منه عن غيظ وحق وسبق لسان لا عن اعتقاد جازم فاذا تاب وانا ب واسلم
 قبلنا اسلامه بخلاف الكافر فان ظاهر حاله يدل على اعتقاده ما يقول وانه اراد الطمن
 في الدين ولذلك قلنا فيما مر ان المسلم ايضا اذا تكرر منه ذلك وصار معروفا بهذا
 الاعتقاد داعيا اليه يقتل ولا تقبل توبته واسلامه كازنديق فلا فرق ح بين المسلم
 والذي لان كلامهما اذا تكرر منه ذلك وصار معروفا به دل ذلك على انه يعتقد

(١) قوله ان عمر كذا في الدر المختار وصوابه عمير بالتصغير منه

مايقول وعلى خبث باطنه وظاهره وسعيه في الارض بالفساد وان توبته انما كانت
تقية ليدفع بها عن نفسه القتل ويتمكن من اذية رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم وامته المؤمنين ويضل من شاء من ضعفة اليقين (قال)
في التاريخانية وسئل فقهاء سمرقند في سنة سبع وستين وثلاثمائة عن رجل يظهر
الاسلام ويصلي ويصوم ويظهر التوحيد والايان بحمد صلى الله تعالى عليه
وسلم سنين كثيرة ثم اقر على نفسه بانى كنت في هذه السنين الماضية معتقدا لمذهب
القرامطة وكنت ادعو الناس والآن قد تبيت ورجعت الى الاسلام وهو يظهر
الآن ما كان يظهر من قبل من دين الاسلام الا انه يتهم بمذهب القرامطة كما كان
يتهم وكان سبب اقراره انه عثر عليه وهذذ بالقتل حتى اقر بمذهبه قال ابو عبد
الكريم بن محمد ان قتل القرامطة في الجملة واجب واستيصالهم فرض لانهم في الحقيقة
كفار مرتدون وفسادهم في دين الاسلام اعظم الفساد وضررهم اشد الضرر
(واما الجواب) في مثل هذا الواحد الذي وصف في هذا السؤال فان بعض
مشايخنا قال يتغفل فيقتل اى تطلب غفلته في عرفان مذهبه وقال بعضهم يقتل
من غير استئصال لان من ظهر منه اعتقاد هذا المذهب ودعا الناس لا يصدق فيما
يدعى بعد ذلك من التوبة ولو انه قبل منه ذلك هدموا الاسلام واصاوا المسلمين
من غير ان يمكن قتلهم انتهى * واطال في ذلك ونقل عدة فتاوى عن ائمتنا وغيرهم
بنحو ذلك فراجعه * والمقصود من نقله بيان عدم قبول توبة من وقفنا على خبث
باطنه وخشية ضرره واضلاله فلان قبل اسلامه وتوبته وان كان يظهر الاسلام
فكيف بمن كان كافرا خبيث الاعتقاد وتجاهر بالاشتم والاحاد * ثم لارأى الحسام
* بادر الى الاسلام * فلا ينبغي لمسلم التوقف في قتله * وان تاب لكن بشرط تكرر
ذلك منه وتجاهره به * كما علمت مما نقلنا عن الحافظ ابن تيمية عن اكثر الحنفية وبما
نقلناه عن المقتى ابي السعود (فان قلت) قال ابن المؤيد في فتاواه كل من سب النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم او ابغضه كان مرتدا واما ذؤوا اليهود من الكفار اذا فعلوا
ذلك لم يخرجوا من عهودهم وامروا ان لا يهودوا فان عادوا عنزروا ولم يقتلوا كذا
في شرح الطحاوى انتى فهذا مخالف لما مر من القتل سياسة (قلت قديجاب بحمل
هذا على ما اذا عثر عليهم وهم يكتبونه ولم يتجاهروا به او يراى بقوله ولم يقتلوا
اى حدا لزوم ابل سياسة مفوضة الى رأى الامام يفعلها حيث رأى به المصلحة قال
في متن الملتقى من كتاب الحدود ولا يجمع بين جلدورجم ولا بين جلدونى السياسة
* قال العلاء في شرحه بعد قوله السياسة اى مصلحة وتغزير او هذا لا يختص بالزنا بل

يجوز في كل جنابة رأى الامام المصلحة في النفي والقتل كقتل مبتدع توهم انتشار
 بدعته وان لم يحكم بكفره الى اخر ما طال به هناك فراجعهم * وفيه عن شرح الباقر
 والبحر والنهر ما نصه واعلم انهم يذكرون في حكم السياسة ان الامام يقطعها ولم يقولوا
 القاضى وظاهره ان القاضى ليس له الحكم بالسياسة ولا العمل بها انتهى * وعليه
 فقوله ولم يقتلوا اى * يحكم القاضى بقتلهم بل هو مفوض لراى الامام كما قلنا
 والله تعالى اعلم ﴿ خاتمة ﴾ قال في الشفاء وحكم من سب سائر انبياء الله تعالى وملائكته
 او استخف بهم او كذبهم فيما اتوا به او انكرهم او جحدهم حكم نبينا عليه السلام
 على مساق ما قدمناه فن شتم الانبياء او واحد منهم او تنقصه قتل ولم يستتب ومن سبهم
 من اهل الذمة قتل الا ان يسلم وقول ابى حنيفة واصحابه على اصلهم من كذب باحد
 الانبياء او تنقص احدا منهم او برى منه فهو مرتد انتهى ملخصا * ثم قال وهذا
 فبين تكلم فيهم على جهة الملائكة والنبين او على معين ممن حققنا كونه منهم امام لم
 يثبت بالاخبار والاجماع كونه منهم كهاروت وماروت والخضر ولقمان وذى القرنين
 وصريم وآسية وخالد بن سنان فليس الحكم في سبهم كذلك ولكن يزجر ويؤنب
 بقدر حال القول فيه انتهى ملخصا * وكذا قال الامام السبكي سب سائر الانبياء
 والملائكة كسب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالاخلاف انتهى * وذكر مثله شيخ
 الاسلام ابن تيمية ونصوص ائمتنا من الفروع التى ذكروها في كتبهم صريحة
 في ذلك ايضا اعرضنا عنها خشية التطويل ولسهولة مراجعتها لمن ارادها وقد
 اكثر ائمتنا من ذكر الالفاظ والافعال المكفرة مما هوسب واستخفاف بنبينا او غيره من
 الانبياء او الملائكة عليه وعليهم الصلاة والسلام قد منا بعضها في اوائل الفصل
 الثانى * واعلم ان ما ذكرناه من اجاث هذه المسئلة في هذا الباب * نبذة يسيرة
 مما تركناه خشية الاطناب * ولكن في ذلك كفاية لذوى الالباب * والله سبحانه
 وتعالى اعلم بالصواب ﴿ الباب الثانى ﴾ في حكم ساب احد الصحابة رضى الله تعالى
 عنهم * اعلم ارشدنى الله واياك * وتولى هداى وهداك * ان افضل الامة بعد نبيها
 صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابه الذين نصره * وبذلوا مهجهم في مرضاته وليس
 من مؤمن ولا مؤمنة الا اولهم في عنقه اعظم منة فيجب علينا تعظيمهم واحترامهم ويحرم سبهم
 والظعن فيهم ونسبت عما جرى بينهم من الحروب فانه كان عن اجتهاد هذا كله مذهب
 اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة وهم الصحابة والتابعون والائمة المجتهدون
 ومن خرج عن هذا الطريق فهو ضال مبتدع او كافر (قال) القاضى عياض
 في اخر فصل من الشفاء سب آل بيته وازواجه واصحابه عليه الصلاة والسلام

حرام ثم قال بعد سوقه لبعض ماورد في فضلهم وفي حق من آذاهم * وقد اختلف العلماء في هذا مشهور مذهب مالك في ذلك الاجتهاد والادب الموجه قال مالك رحمه الله تعالى من شتم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قتل ومن شتم اصحابه ادب وقال ايضا من شتم احدا من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ايا بكر او عمر او عثمان او معاوية او عمرو بن العاص فان قال كانوا في ضلال * ١ « قتل وان شتمهم بغير هذا من مشائفة الناس نكل نكالا شديدا * وقال ابن جيب من غلام من الشيعة الى بغض عثمان والبراءة منه ادب ادا شديدا ومن زاد الى بغض ابي بكر وعمر فالعقوبة اشد ويكرر ضربه ويطال سجنه حتى يموت ولا يبلغ به القتل الا بسب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقال سحنون من كفر احدا من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليا او عثمان او غيرهما يوجع ضربا وحكى ابو محمد بن زيد عن سحنون من قال في ابي بكر وعمر وعثمان وعلى انهم كانوا في ضلال وكفر قتل ومن شتم غيرهم من الصحابة بمثل هذا نكل النكل الشديد وروى عن مالك من سب ابا بكر جلد ومن سب عائشة قتل ثم حكى القاضى عياض قولين فيمن سب غير عائشة من ازواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم احدهما انه يقتل لانه سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بسب حليلته والآخر انها كسائر الصحابة يجلد حد المفتري قال وبالاول اقول انتهى (وقال) شيخ الاسلام ابن تيمية قال القاضى ابو يعلى من قذف عائشة بما رآه الله تعالى منه كفر بلا خلاف وقد حكى الاجماع على هذا غير واحد والاصح ان من قذف واحدة من امهات المؤمنين فهو كقذف عائشة واما من سب احدا من اصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم من اهل بيته او غيرهم فقد اطلق الامام احمد انه يضرب ضربا نكالا وتوقف عن كفره وقتله * قال ابو طالب سألت احمد عن شتم اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال القتل اجنب عنه ولكن اضربه ضربا نكالا * وقال ابن المنذر لا اعلم احدا يوجب قتل من سب من بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * وقال القاضى ابو يعلى الذى عليه الفقهاء في سب الصحابة ان كان مستحلا لذلك كفر والافسق ولم يكفر سواء كفرهم او طعن في دينهم مع اسلامهم وقد قطع طائفة من الفقهاء من اهل الكوفة وغيرهم بقتل من سب الصحابة وكفر الرافضة وصرح جاعات من اصحابنا بكفر الخوارج المعتقدين بالبراءة من على وعثمان ويكفر الرافضة الذين كفروا بالصحابة وفسقوهم وسبواهم اه ملخصا

١ قوله قتل اى لانه اعتقد ما هم عليه كفرا منع انهم كانوا في اعلا مراتب الدين ومن اعتقد الاسلام كفرا فقد كفر تأمل منه

وقد اطال كثيرا واطاب فراجعه ونخص نبذة من كلامه الامام السبكي ولم يزد
شيئا (وقال) العلامة ابن حجر المكي في كتابه الاعلام في قواطع الاسلام
وفي وجه حكاة القاضي حسين في تعليقه انه يلحق بسب النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم سب الشيخين وعثمان وعلى وعسارة البغوي من انكر خلافة ابي بكر يبدع
ولا يكفر ومن سب احدا من الصحابة ولم يستعمل يفسق واختلفوا في كفر من سب
الشيخين قال الزركشى كالسبكي وينبغي ان يكون الخلاف فيما اذا سبه لاصرخاص به
اما لو سبه لكونه صحابيا فينبغي القطع بتكفيره لان ذلك استخفاف بحق الصحابة
وفيه تعريض بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى * هذا خلاصة ما في المسئلة
لائمة المذاهب الثلاثة ﴿ فصل ﴾ في نقل بعض ما رأته لعلمائنا في ذلك وتحوير
المسئلة على وجه الصواب ان شاء الله تعالى * قال في التارخانيه لوقذف عائشة
رضى الله تعالى عنها بالزنا كفر بالله تعالى ولوقذف سائر نسوة النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم لا يكفر ويستحق اللعنة ولوقال عمر وعثمان وعلى لم يكونوا
اصحابا لا يكفر ويستحق اللعنة ولوقال ابوبكر الصديق رضى الله تعالى عنه لم يكن
من الصحابة يكفر لان الله تعالى سماه صاحبه بقوله اذيقول لصاحبه لا تحزن *
وفي الظهيرية ومن انكر امامة ابي بكر فهو كافر على قول بعضهم وقال بعضهم
مبتدع وليس بكافر والصحيح انه كافر وكذا من انكر خلافة عمر وهو اصح الاقوال
انتهى * وفي الحاوى القدسي ومن قذف عائشة بالزنا وقال ابوبكر لم يكن من الصحابة
اوقال الله برئ من على يكفر * وقال في البزازية ويجب اكفار الروافض بقولهم
برجعة الاموات الى الدنيا وتناسخ الارواح وانتقال روح الاله الى الائمة وان الائمة
آلهة وبقولهم بخروج امام ناطق بالحق وانقطاع الامر والنهي الى ان يخرج وبقولهم
ان جبريل عليه السلام غلط في الوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم دون على كرم الله
وجهه واحكام هؤلاء احكام المرتدين ومن انكر خلافة ابي بكر رضى الله تعالى عنه فهو
كافر في الصحيح ومنكر خلافة عمر رضى الله تعالى عنه كافر في الاصح ويجب اكفار
الخواارج في اكفارهم جميع الامة سواهم ويجب اكفارهم باكفار عثمان وعلى وطهحة
والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم * ثم قال وفي الخلاصة الرافضى اذا كان يسب
الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا عليهما فهو مبتدع انتهى
﴿ تنبيه ﴾ اعلم ان المفهوم من هذه النقول المنقولة عن علماء مذهبنا وغيرهم
ان المحكوم عليه بالكفر في هذه المسائل حكمه حكم المرتد فتقبل توبته * ان اسلم
وينبغي تصيد القول بكفر من سب الشيخين بكونه فضله مستحلا كما تقدم في كلام ابن تيمية

وابن حجر ويدل عليه ان صاحب الخلاصة صوره في الراضى فان الراضى يستعمل
 ذلك ولا شك ان الشتم واللعن محرمان وادنى حراستهما انهما غيبة والغيبة محرمة بنص
 القرآن فيكون قد استعمل ما جاء القرآن بتحريمه وايضا انعقد اجماع اهل السنة
 والجماعة الذين هم اهل الاجماع على حرمة سب الشيخين ولعنهما وصار ذلك
 مشهورا بحيث لا يخفى على احد من خواصهم وعوامهم فيكون معلوما من الدين
 بالضرورة كحرمة الزنا وشرب الخمر ولاشك في كفر مستعمل ذلك وعلى هذا
 فالذى يظهر انه لا فرق بين سب الشيخين او غيرهما ممن علم كونه من الصحابة قطعا كما
 لو كان السب لجملة الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولكن ينبغي تقييده بما اذا لم يكن
 السب عن تأويل كسب الخوارج لعل رضى الله تعالى عنه بناء على ما هو المشهور
 من عدم تكفير اهل البدع لبناء بدعتهم على شبهة دليل وتأويل ويدل
 عليه ما في متن المختار وشرحه المسمى بالاختيار حيث قال فصل الخوارج
 والبيعة مسلمون قال الله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصطلوا
 بينهما) وقال على رضى الله تعالى عنه اخواننا بنوا علينا وكل بدعة
 تخالف دليلا يوجب العلم والعمل به قطعا فهي كفر وكل بدعة لا تخالف ذلك
 وانما تخالف دليلا يوجب العمل ظاهرا فهي بدعة وضلال وليس بكفر وانفق
 الأئمة على تضليل اهل البدع اجمع وتخطئهم . وسب احد من الصحابة وبنضه
 لا يكون كفرا لكن يضل فان عليا رضى الله تعالى عنه لم يكفر شاعمة حتى لم يقتله
 انتهى وسيأتى قريبا في كلام القمحيان قوله لم يكفر شاعمة الخ . ففي هذا الكلام
 الجزم بعدم كفر الخوارج ودلالة صريحة على ان السب اذا كان عن تأويل ولو
 فاسدا لا يكفر به وعلى ان كل واحد من الصحابة في هذا الحكم سواء وعلى ان البدعة
 التي تخالف الدليل القطعي الموجب للعلم بالاعتقاد والعمل لا تعتبر شبهة في نفي
 التكفير عن صاحبها كما لو ادته بدعته الى قذف عائشة بما برأها الله تعالى منه بنص
 القرآن القطعي اولى نفي صحبة الصديق الثابتة بالقرآن او الى ان جبريل غلط في
 الوحي واشياء ذلك مما مر . ويدل على ذلك ايضا ما قاله العلامة التفتازانى في شرح
 العقائد ونصه وما وقع بينهما من المنازعات والمجاريات فله محامل وتأويلات
 فسبهم والطمع فيهم اذا كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى
 الله تعالى عنها والا فبدعة وفسق الخ (اقول) وقيد بقذف عائشة رضى الله تعالى
 احترامها عن قذف غيرها من الزوجات الطاهرات تبعاً لما قدمناه عن التارخانيه
 لان قذفها تكذيب للكتاب العزيز بخلاف قذف غيرها وقد تقدم في كلام القاضى

عياض وابن تيمية ترجع عدم الفرق لما فيه من الحاق الشين به صلى الله تعالى عليه
 وسلم والذي يظهر لي ارجحية ما ذكره ائمتنا بدليل ان من وقع في الافك من الصحابة
 كمسطح وحسان رضى الله تعالى عنهما لم يحكم بكفره بل عاتب الله تعالى الصديق
 رضى الله تعالى عنه على حلفه ان لا ينطق على مسطح بقوله تعالى (ولا يأتل والوا
 الفضل) الاية فيعلم منه ان نفس قذف السيدة عائشة قبل نزول القرآن يراشها
 لم يكن كفرا فاما بعده فاما صار قذفها كفرا لما فيه من تكذيب القرآن وهذا بما
 اقتصت به على سائر الزوجات الطاهرات هذا ما ظهر لي حال الكتابة والله تعالى
 اعلم * رجعتنا الى ما كنا في صدده من الاستدلال على عدم تكفير الساب للصحابة
 بتأويل فنقول وقد عرف في فتح القدير الخوارج بانهم قوم لهم منعة وجية خرجوا
 على الامام الحق بتأويل يرون انه على باطل كفرا ومعصية توجب قتاله بتأويلهم
 يستحلون دماء المسلمين واموالهم ويسبون نساءهم ويكفرون اصحاب رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم * ثم قال في فتح القدير وحكمهم عند جهور الفقهاء
 وجهور اهل الحديث حكم البغاة وذهب بعض اهل الحديث الى انهم مرتدون
 * قال ابن المنذر ولا اعلم احدا وافق اهل الحديث على تكفيرهم وهذا يقتضى
 نقل اجماع الفقهاء وذكر في المحيط ان بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع
 وبعضهم يكفرون بعض اهل البدع وهو من خالف ببدعته دليلا قطعا ونسبه
 الى اكثر اهل السنة والنقل الاول اثبت نعم يقع في كلام اهل المذاهب تكفير
 كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير
 الفقهاء والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا وابن المنذر اعرف بنقل كلام المجتهدين
 * وما ذكره محمد بن الحسن من حديث كثير الحضرمي يدل على عدم تكفير
 الخوارج وهو قول الحضرمي دخلت مسجد الكوفة من قبل ابواب كندة فاذا نفر
 خمسة يشتمون عليا رضى الله تعالى عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اماهد
 الله لا يقتلنه فتملقت به وتفرقت اصحابه فاتيته به عليا رضى الله تعالى عنه فقلت
 انى سمعت هذا يا مهد الله ليقتلنك فقال ادن ويحك من انت فقال انا سوار المنقرى
 فقال على رضى الله تعالى عنه خل عنه فقلت اخلى عنه وقد عاهد الله ليقتلنك فقال
 افاقتله ولم يقتلنى قلت فانه قد شتمك قال فاشتمه ان شئت اودعه * ففي هذا دليل
 ان ما لم يكن للخارجين منعة لا يقتلهم وانهم ليسوا كفارا لا بستم على ولا بقتله قيل
 الا اذا استحله فان من استحل قتل مسلم فهو كافر ولا بد من تقييده بان لا يكون
 القتل بغير حق او عن تأويل والالزم تكفيرهم لان الخوارج يستحلون القتل

بتأويلهم الباطل انتهى ما في فتح القدير * ثم ذكر ما يدل على ذلك من كلام لامام محمد ايضا فراجمه واقراءه في البحر (اقول) والقول الثاني الذي ذكره في محيط هو ما قدمناه عن شرح الاختيار وشرح العقائد ويمكن التوفيق بينه وبين حكاية ابن المنذر بان مراد الذين كفروا من خالف بدعته دليلا قطعيا من اتبع هواه بالاشبهة دليل اصلا لكن زعم غلط جبريل ونحوه ممن كذب بدعته النعوص القطعية بخلاف الخوارج الذين خرجوا على سيدنا كرم الله وجهه فانهم خرجوا عليه بزعمهم ان من حكم غير الله تعالى فهو كافر وكذا المعتزلة ونحوهم من اهل البدع . كما اشار الى ذلك العلامة المحقق الشيخ ابراهيم الحلبي في شرحه لكبير على منية المصلي في باب الامامة حيث قال بعد كلام وعلى هذا يجب ان يحمل المنقول اي عن ابي حنيفة والشافعي من عدم تكفير اهل القبلة على ما عدا ساعلاة الروافض ومن ضاهاهم فان امثالهم لم يحصل منهم بدل وسع في الاجتهاد ان من يقول ان عليا هو الاله او بان جبريل غلط ونحو ذلك من النسخف انما هو متبع مجرد الهوى وهو اسوأ « ١ » حالا ممن قال ما نبدهم الا يقربونا الى الله زانقي فلا يتأتى من مثل الامامين العظيمين (اي ابي حنيفة والشافعي ان لا يحكم بانهم من اكفر الكفرة وانما كلامهما في مثل من له شبهة فيما ذهب اليه وان كان ذهب اليه عند التحقيق في حد ذاته كفرا كنكر الرؤية وعذاب القبر ونحو ذلك فان فيه انكار حكم النصوص المشهورة والاجاع الا ان لهم شبهة قياس الغائب على الشاهد ونحو ذلك مما علم في الكلام وكنكر خلافة الشيخين والسبب لهما فان فيه انكار حكم الاجاع القطعي الا انهم ينكرون حججة الاجاع باتهامهم الصحابة فكان لهم شبهة في الجملة وان كانت ظاهرة البطلان بالنظر الى الدليل فبسبب تلك الشبهة التي ادى اليها اجتهادهم لم يحكم بكفرهم مع ان معتقدهم كفر احتياطا بخلاف مثل من ذكرنا من الغلاة فتأمل * انتهى وهو تحقيق * بالقبول حقيق * وبه يتحقق ما ذكرناه من التوفيق . وحاصله ان المحكوم بكفره من اداه هواه وبدعته الى مخالفة دليل قطعي لا يسوغ فيه تأويل اصلا كرد آية قرآنية او تكذيب نبي او انكار احد اركان الاسلام ونحو ذلك بخلاف غيرهم كمن اعتقد ان عليا هو الاحق بالخلافة وصاروا يسبون الصحابة لانهم منعه حقه ونحوهم فلا يحكم بكفرهم

« ١ » قوله وهو اسوأ حالا الخ اي لانه اعتقد الألوهية في علي والذين عبدوا الاصنام لم يعتقدوا الألوهية فيها وانما عبدوها تقربا الى الله تعالى الذي والاه وانما سموها آلهة لاشراكهم اياهه تعالى في العبادة منه

احتياطاً وان كان معتقدهم في نفسه كفراً اى يكفر به من اعتقده بلا شبهة تأويل
(وما) يزيد ذلك وضوحاً * ما صرحوا به في كتبهم متوناً وشروحاً * من
قولهم ولا تقبل شهادة من يظهر سب السلف * ثم قالوا تقبل شهادة اهل الاهواء
الاططابية وفسروا السلف بالصالحين منهم كالصحابه والتابعين والائمة المجتهدين فقد
صرحوا بقبول شهادة اهل الاهواء ولو لم يكونوا مسلمين لما قبلت شهادتهم * وانما اخرجوا
الاططابية لانهم فرقة يرون شهادة الزور لاشياعهم او للحالف فالعلة فيهم تهمة الكذب
لا الكفر * وفي المواضع ما يقتضى ان العلة فيهم الكفر حيث ذكر انهم قالوا الائمة
انبياء و ابو الخطاب نبى بل زادوا على ذلك ان الائمة آلهة والحسين ابناء
الله و جعفر اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على انتهى * وكذا لم يقبلوا
شهادة من يظهر سب السلف لاطهاره فسقه بخلاف من يكتم السب * قال ابن ملك في شرح
المجمع وترد شهادة من يظهر سب السلف لانه يكون ظاهر الفسق وتقبل من اهل
الاهواء الجبر والقدر والرافض والخوارج والتشبيه والتعطيل انتهى * وفي شرح
المجمع للعيني لا تقبل شهادة من يظهر سب السلف بالاجماع لانه اذا اظهر ذلك
فقد اظهر فسقه بخلاف من يكتمه لانه فاسق مستور * وكذا عاله في الجوهرية * وفي
شرح الكناز للزبيلى او يظهر سب السلف يعنى الصالحين منهم وهم الصحابة والتابعون
لان هذه الاشياء تدل على قصور عقله وقلة مروءته ومن لم يمتنع عن مثلها لا يمتنع
عن الكذب عادة بخلاف ما لو كان يخفى السب انتهى * وكتب المذهب مشحونة
بذلك * وكذا نص المحدثون على قبول روايتهم على خلاف بينهم فبين كان داعياً
الى بدعته وفي شرح التحرير للمحقق ابن امير حاج عن شيخه الحافظ ابن حجر
المعتمد ان الذى ترد روايته من انكر متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة
وكذا من اعتقد عكسه فاما من لم يكن هذه الصفة وانضم الى ذلك ضبطه لما يرويه
مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله انتهى فهذا اقوى دليل على ان اهل الاهواء
لا يحكم بكفرهم وكذا من يسب عامة الصحابة والا لما ساغ قبول روايتهم للاحاديث
التي تثبت بها احكام الدين لكن لا تقبل شهادتهم اذا اظهروا السب لما ذكرنا
فلو كان من يظهر سب الشيخين او غيرهما عن تأويل كافراً لما ساغ التعليل لرد
شهادته باظهار فسقه وعدم مبالاة باظهار الكذب بل كان الواجب ان يقال
لا تقبل شهادته لكفره كما قالوا في اهل الاهواء اذا كان هوى يكفر به صاحبه
لا تقبل اى لكفره * والمراد بالهوى المكفر الذى لا يكون فيه شبهة اجتهاد كهوى
الجسمة والاتحادية والحلولية ونحوهم بمن مر ذكرهم * ومن اراد معرفة من

يكفر ببدعته ومن لا يكفر وما في ذلك من البيان المزبل للخفاء فعليه بما حرره القاضى
 عياض فى آخر الشفاء وينبى ان يستثنى من عدم تكفير اهل البدع من يكفر جميع
 الصحابة لتكذيبه صرخ الايات القرآنية والاحاديث النبوية الدالة على تقضيلهم
 على البرية وعلى ان الله قد رضى عنهم ورضوا عنه ثم رأيت صاحب الشفاء
 صرح بذلك حيث قال وكذا وقع الاجماع على تكفير كل من دافع نص الكتاب
 الى ان قال وكذلك يقطع بتكفير كل قائل قال قولاً يتوصل الى تضليل الامة وتكفير
 جميع الصحابة كقول الكهيلية من الرافضة بتكفير جميع الامة بعد النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم اذ لم يقدموا عليا وكفرت عليا اذ لم يتقدموا باطل حقه فى التقديم فؤلاء
 قد كفروا من وجوه لانهم ابطوا الشريعة باسرها اذ قد انقطع نقلها ونقل النران
 اذ نافلوه كفره على زعمهم الخ فتأمل (اذا علمت ذلك) ظهر لك ان ما سر عن
 الخلاصة من ان الرافضى اذا كان يسب الشيخين وبلغنهما فهو كافر مخالف لما فى
 كتب المذهب من المتون والشروح الموضوعات لنقل ظاهر الرواية ولما تقدمت عن
 الاختيار وشرح القائد بل مخالف للاجماع على ما نقله ابن المنذر كما سر فى عبارة
 فتح القدير وكذا ما قدمناه فى عبارته شيخ الاسلام ابن تيمية من قوله وقال ابن النذر
 لا علم احداً يوجب قتل من سب من بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * واذا كان
 هذا فبين يظهر سب جميع السلف فكيف من يسب الشيخين فقط فعلم ان ذلك
 ليس قولاً لاحد من المجتهدين وانما هو قول لمن حدث بمدهم وقدم فى عبارة
 الفتح انه لا عبرة بغير كلام الفقهاء المجتهدين اللهم الا ان يكون المراد بما فى الخلاصة
 انه كافر اذا كان سبه لهما لاجل الصحبة او كان مستحلاً لذلك بلا شبهة تأويل اركان
 من غلاة الروافض ممن يعتقد كفر جميع الصحابة او ممن يعتقد التسامح والوهبة على
 ونحو ذلك او المراد انه كافر اى اعتمد ما هو كفر وان لم يحكم بكفره احتياطاً
 او هو مبنى على قول البعض بتكفير اهل البدع (فان قلت) قال فى البحر
 مانصه وفى الجوهره من سب الشيخين او طعن فيهما كفر ويجب قتله ثم ان جمع
 وتاب وجدد الاسلام هل تقبل توبته ام لا قال الصدر الشهيد لا تقبل وتوبته
 واسلامه وقتله وبها أخذ الفقيه ابواليث السمرقندى وابونصر الدبوسى وهو المختار
 للفتوى انتهى وتبعه على ذلك تليذه صاحب المنع وقال ان هذا يقوى انقول
 بانه لا تقبل توبة سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (قلت) قد رد على صاحب
 البحر اخوه صاحب النهر بان هذا الوجود له فى الجوهره وانما وجد فى هامش نص
 النسخ فالحق بالاصل انتهى * وحيث كان ذلك فى هامش نسخة لا يعلم صدق كاتبه

من كذبه لا يجوز الاخذ به وجعله حكما شرعيا من احكام الله تعالى التي لا ثبت
الاباحد الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجاع والقياس الصحيح من اهله وكتاب
الجوهرة شرح القدوري لابي بكر الحدادي كتاب مشهور متداول يوجد بأيدي
صغار الطائفة فليراجعه من اراد ذلك ليرى به * ويزيح اشكاله * وقد راجعته ايضا
فلم احد هذا النقل فيه بل فيه ما يناقضه فانه قال في الشهادات ولا تقبل شهادة من
يظهر سب السلف الصالحين اظهر فسقه والمراد بالسلف الصالحين الصحابة والتابعون
فقال لظهور فسقه ولم يقل لكفره * وقال في بحث الجزية فيما اذا سب الكافر
الذي صلى الله تعالى عليه وسلم ولان سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يجرى مجرى
سب الله تعالى انتهى فلا يكون سب الشيخين اقوى من سب النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم الجاري مجرى سب الله تعالى الذي تقبل فيه التوبة * وقال في بحث الردة
وفي الحندي اذا ارتد البالغ عن الاسلام فانه يستتاب فان تاب واسلم والا قتل الخ فمن ادعى
وجود ذلك بالجوهرة فليدحضه احضار النقل (ولا يقال) ان صاحب البحر قد نقله
في كتبنا ذلك (لا نقول) قدر عليه اخوه صاحب النهر بان ذلك لا اصل له كما
علمت فاذا تعارض كلام هذين العالمين فعليك التثبت فان المجازفة في احكام الله تعالى
حرام بالاجاع فراجع كتب المذهب حتى تقف على الصواب واتى قد كفيك المؤنة
وراجعت واثبت لك في هذا الكتاب ما يصير به البغي على بصيرة تامة ان شاء الله تعالى *
وحيث تحققت ما في الباب الاول مما عليه المعول وهو المنقول عن ابي حنيفة واصحابه
من ان توبة سب المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم مقبولة عاصمة لدمه وماله كما هو حكم
عامة اهل الردة علمت يقينان ما نقل عن الجوهرة لا اصل له لان مقام الشيخين وان كان
عاليا لكن مقام من تشرفا بخدمة صلى الله تعالى عليه وسلم اعلا . وايضا فان المالكية
والحنابلة القائلين بعدم قبول توبة سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم تراحد منهم
قال كذلك في سب الشيخين مع انهم عللوا عدم قبول التوبة بكون السب حق عبد
ومقتضى ذلك انه لا تقبل توبة سامرهما ولا سب غيرهما من الصحابة لانه حق عبد
ايضا فحيث لم يقرلوا بذلك هنا كان من يقول بقبول التوبة هناك قائلا بقبولها هنا
ايضا بالاولى « ١ » وعن هذا قال العلامة الحوى في حاشية الاشباه بعد نقله لمبارة
النهر المارة اقول على فرض ثبوت ذلك في عامة نسخ الجوهرة لا وجه له يظهر
لما قدمنا من قبول توبة من سب الانبياء عندنا خلافا للمالكية والحنابلة واذا كان
« ١ » قوله وعن هذا الخ يؤيد ذلك ايضا ما نقلناه في الهامش عن حاشية
شيخ مشايخنا الرضى فراجع ايضا منه

كذلك فلاوجه للقول بعدم قبول توبة من سب الشيخين بالطريق الاولى بل لم يثبت ذلك عن احد من الائمة فيما اعلم انتهى كلامه * ولا يخفى ان هذا ليس من البحث المعارض للمتنقول حتى يقال انه غير مقبول بل هو من معارضة المتنقول على فرض ثبوته بالتنقول الثابت عن اصحاب المذهب بالدلالة الاولى كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب * على انك قد علمت مما قررناه في هذا الباب ان الساب اذا كان رافضيا اعتقد شبهة مسوغة في اعتقاده للسب لم يحكم بكفره فضلا عن عدم قبول توبته الا اذا كان يعتقد ما يخالف دليلا قطعيا كانكار حجة الصديق وقذف الصديقة ونحو ذلك فيكفر بذلك لا بالسب اولم يكن معتقدا شبهة لكنه استعمل السب فح يكفر لاستحلاله المحرم قطعيا بلا شبهة اما الواسب بدون ذلك كله لم يخرج عن الاسلام كما علمت مما نقلناه عن كتب المذهب متونا وشروحا وغيرها نعم للامام تأديبه وتعزيره بما يراه مناسبا في حقه ولعل من قال انه يقتل اراد به قتله سياسة لا كفرا (والحاصل) ان الحكم بالكفر على ساب الشيخين او غيرها من الصحابة مطلقا قول ضعيف لا ينبغي الافتاء به ولا التعويل عليه لما علمت من النقول المتبصرة فان الكفر امر عظيم لم يتجاسر احد من الائمة على الحكم به الا بالدلالة الواضحة العارضة عن الشبهة كما علمت مما قررناه * على انك قد علمت مما ذكرناه في الباب الاول انه لا يفتى بكفر مسلم امكن حل كلامه على محل حسن او كان في كفره اختلاف ولورواية ضعيفة * وعلمت ايضا قول صاحب البحر ولقد الزمت نفسى ان لا افق بشئ منها اى من الفاظ التكفير المذكورة في كتب الفتاوى ومنها هذه المسئلة المذكورة في الخلاصة فان غالب هذه مخالفة لما اشتهر عن الائمة من عدم تكفير اهل القبلة الا ما كان الكفر فيه ظاهرا كقذف عائشة ونحوه * ولهذا صرح علماءنا بانه لا يفتى بما في كتب الفتاوى اذا خالف ما في المتون والشروح * وقد ذكر الامام قاضى القضاة شمس الدين الحريرى احد شراح الهداية في كتابه ايضا الاستدلال على ابطال الاستبدال نقلا عن الامام صدر الدين سليمان ان هذه الفتاوى هى اختيارات المشايخ فلا تعارض كتب المذهب قال وكذا كان يقول غيره من مشايخنا وبه اقول ايضا انتهى فقد ثبت ان الاحوط عدم التكفير في مسئلتنا اتباعا لما في كتب المذهب فضلا عن عدم قبول التوبة فانه ان ثبت نقله فهو نقل غريب مع انه لم يثبت كما مر فحذما يتك به وكن من الشاكرين ولا عليك من كثرة المخالفين * واستغفر الله العظيم (هذا وقد رأيت) في هذه المسئلة رسالة لخاتمة العلماء الراسخين شيخ القراء والفقهاء والمحدثين سيدى منلا على القارى رحمه الله تعالى مال فيها الى ما ذكرته

فلا بأس بتلخيص حاصلها وذلك حيث قال اعلم ان من القواعد القطعية * في العقائد
 الشرعية * ان قتل الانبياء * او طعنهم في الاشياء * كفر باجماع العلماء * فن قتل نبي اوقته
 نبي فر. واشق الاشقياء * واما قتل العلماء والاولياء * وسبهم فليس بكفر الا اذا كان على
 وجه الاستحلال او الاستخفاف فقاتل عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما لم يقل بكفراه احد
 من اهل الاطوارج في الاول والروافض في الثاني * واما قذف عائشة فكفر بالاجماع
 وكذا انكار حجة الصديق لمخالفة نص الكتاب بخلاف من انكر حجة عمر وعلى وان
 كانت محبتهم بطريق التواتر اذ ليس انكار كل متواتر كفرا الا ترى ان من انكر وجود
 حاتم بل وجوده او عدالة انوشروان وشهوده لا يصير كافرا اذ ليس مثل هذا ما علم
 من الدين بالضرورة * واما من سب احدا من الصحابة فهو فاسق ومبتدع بالاجماع
 الا اذا اعتدانه مباح او يترتب عليه ثواب كما عليه بعض الشيعة واعتقد كفر الصحابة
 فانه كافر بالاجماع * فاذا سب احدا منهم فينظر فان كان معه قرآن حالية على ما تقدم
 من الكفرات فكافر والافاسق وانما يقتل عند علمائنا سياسة لدفع فسادهم وشرهم
 والافتدال عليه الصلاة والسلام في حديث صحيح لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ان لا اله
 الا الله وان محمدا رسول الله الا باحدى ثلاث التيب الزاني والنفس بالنفس والتارك
 لدينه المفاارق للجماعة رواه البخارى وابوداود والترمذى والنسائى فقد جاء بصيغة
 الحصر فلا يقتل اهل البدعة الا اذا صاروا من اهل البنى وكذا لا يقتل تارك الصلاة
 خلافا لشافى . واما حديث من ترك الصلاة فقد كفر فقول عند اهل السنة بالمستحل
 او منه قرب الى الكفر او جره الى الكفر ثم لاشك ان اصول الادلة هي الكتاب
 والسنة والاجماع وليس في تكفير سب الصحابة او الشيخين اجماع ولا كتاب بل آحاد
 احاد الاسناد ظنية الدلالة وما اشهر على السنة العوام من ان سب الشيخين كفر
 فلم اربطه صريحا وعلى تقدير ثبوته فلا ينبغي ان يحمل على ظاهره لاحتمال
 تأويله بما صرح في حديث تارك الصلاة اذا لوجل الاحاديث كلها على الظاهر لاشكل
 ضبط القواعد وحيث دخل الاحتمال سقط الاستدلال لاسيما في قتل المسلم وتكفيره
 وقد قبل لو كان تسعة وتسعون دليلا على كفر احد ودليل واحد على اسلامه
 ينبغي للمفتي ان يعمل بذلك الدليل الواحد لان خطاه في خلاصه * خير من
 خطاه في حده وقصاصه * لا يقال كيف نسبت القول بتكفير سب الشيخين الى
 العوام مع ذكره في بعض كتب الفتاوى * لانا نقول انه ليس بمنقول عن احد
 من ائمتنا المتقدمين كابى حنيفة واصحابه * وقد صرح التفتازانى بان سب الصحابة
 بدعة وفسق وكذا صرح ابوالشكور السالى في تمهيدته بان سب الصحابة ليس بكفر

وقد ورد عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ان من سب الانبياء قتل ومن سب اصحابي جلد رواء الطبراني * ثم لوجه تخصيص الشيخين بما ذكر فان الخطين (اى عثمان وعلي) بل سائر الصحابة كذلك كما يستفاد من عموم الاحاديث وخصوصها وقد ورد عنه عليه الصلاة والسلام من سب عليا فقد سبني ومن سبني فقد سب الله رواء احمد والحاكم عن ام سلمة (ثم قال) رحمه الله تعالى فهنا تحقيق هذامسئلة المشككة * فن اعتقد غير هذا فليجند عقيدته * ويترك حجة وجاهليته * ومن ادعى بطلان هذا البيان * فعليه ان يظهر في ميدان البرهان * والله المستعان * وقد ثبت عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يحدد لها دينها رواء ابو داود والحاكم واليهيقي فوالله العظيم * رب النبي الكريم * انى لو عرفت احدا اعلم معنى بالكتاب والسنة من جهة منا هما * او من طريق معناهما * لقصدت اليه * ولوحبوا بالوقوف لديه وهذا لا نقوله فخرنا * بل تحمدنا بنعمة الله تعالى وشكرا * واستريد به من ربى ما يكون لى ذخرا * انتهى كلام سيدى دنلا على القارى وفي كلامه اشارة الى انه بعد عصره وما اجدره بذلك * ولا ينكر عليه ما هنالك * الاكل متمصب هالك * وقد اطال رحمه الله تعالى ونفعنا به فى هذه الرسالة بالرد على من انكر عليه القول بعدم التكفير ثم تكلم على الشيعة المتبدعة وحط كلامه على قتلهم سياسة * ثم قال بعد كلام ثم مما يجب التنبيه عليه هو انه قد علم بما قدمنا انه لا يثبت الكفر الا بالادلة القطعية * واذا جوز علما ونا الحنفية * قتل الرافضى بالشروط الشرعية على طريق السياسة العرفية * فلا يجوز احراقه بالنار بل يقتل بالسيف ونحوه لقوله عليه الصلاة والسلام (اذا قتلتم فاحسنوا قتله) بل الاثيق ان يستتاب * وان اظهر شبهة يؤتى له بالجواب * ويجب ان يتفحص عنه هل سب جاهلا او خاطئا او مكرها او مستملا ثم بعد قتله يجب تكفيره والصلاة عليه لقوله عليه الصلاة والسلام (صلوا على كل بر وفاجر) الخ (اقول) ولا شك ان كلامه هذا فى غير الغلاة من الروافض والا فالغلاة منهم كفار قطعا فيجب التفحص كما قال فحيث ثبت ان ذلك الساب منهم قتل لانهم زنادقة ملحدون وعلى هؤلاء الفرقة الضالة يحمل كلام العلماء الذين اقتوا بكفرهم وسي ذرارهم (قال) العلامة محمد الكواكبى الحلبي فى شرحه على منظومه الفقهية المسماة بالفرائد السنية فى فصل الجزية قال بعد كلام مانصه وعلى هذا المنوال اتفق العلامة ابو السعود السائل عن الشيعة يحمل قتالهم وهل يكون المقتول مناشهيدا مع انهم

يدعون ان رئيسهم من آل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكيف يجوز قتالهم وهم يقولون لا اله الا الله (فاجاب) ان قتالهم جهاد اكبر والمقتول منافي للمركة شهيد وانهم باغون في الخروج عن طاعة الامام وكافرون من وجوه كثيرة وانهم خارجون عن الثلاث وسبعين فرقة من الفرق الاسلامية لانهم اخترعوا كفرا وضلالا صركبان اهواء الفرق المذكورة وان كفرهم لا يستمر على وتيرة واحدة بل يتزايد شيئا فشيئا فمن كفرهم انهم يهينون الشريعة الشريفة والكتب الشرعية وائمة الدين ويسجدون لرئيسهم اللعين ويستعملون ما ثبتت حرمة بالادلة القطعية ويسبون الشيخين رضى الله تعالى عنهما «١» وسبهما كفروا ويسبون الصديقة ويطيئون السنتهم في حقها وقد نزلت براءة ساحتها ونزاهتها رضى الله تعالى عنها يلحقون بذلك الشين بحضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو سب منهم لحضرة عليه الصلاة والسلام «٢» فلذا اجع علماء الاعصار على اباحة قتلهم وان من شك في كفرهم كان كافرا فعند الامام الاعظم وسفيان الثوري والاوزاعي انهم اذا تابوا ورجعوا عن كفرهم الى الاسلام نجوا من القتل ويرجى العفو كسائر الكفار اذا تابوا واما عند مالك والشافعي واحمد بن حنبل وليث بن سعد وسائر العلماء العظام فلا تقبل توبتهم ولا يعتبر اسلامهم ويقتلون حدا * ثم امامنا ايده الله تعالى اذا عمل باحد اقوال الائمة كان مشروعا واما من تفرق في البلاد منهم ولم يظهر عليه اثار اعتقادهم الشنيع فلا يتعرض اليه ولا تجرى عليه الاحكام المذكورة واما رئيسهم ومن تابعه وقاتل لقتاله فلا توقف في شأنه اصلا لارتكابهم انواع الكفر المذكورة بالتواتر ولا ريب ان القتال معهم اهم من القتال مع سائر الكفار فان ابا بكر رضى الله تعالى عنه قدم القتال مع مسيلة ومن تابعه على القتال مع غيره مع ان اطراف المدينة كانت مملوءة من الكفرة ولم تقم الشام ولا غيرها من البلاد الا بعد تطهير الارض من مسيلة واشياعه وهكذا فعل على رضى الله تعالى عنه في قتال الخوارج فالجهاد فيهم اهم بل اريب ولا شبهة بان قتلنا في معركتهم شهيد . واما ما ذكر من اتساب رئيسهم الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فحاشا ان

«١» قوله وسبهما كفر قد علمت ما فيه منه

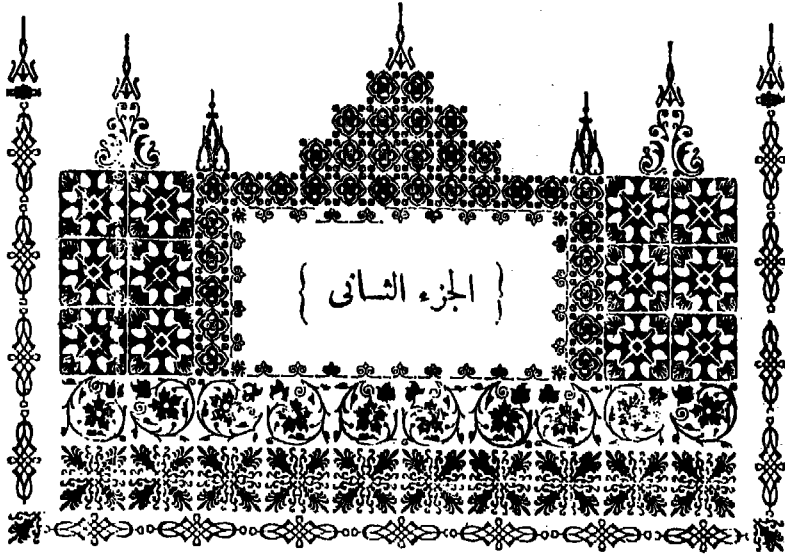
«٢» قوله فلذا اجع الخ هذا وما بعده تفريع على ان قذفهم للسيدة عائشة رضى الله تعالى عنها سب لحضرة عليه الصلاة والسلام فيجربى فيهم الخلاف الجارى في سابه صلى الله تعالى عليه وسلم وكون هذا القذف سبالة عليه الصلاة والسلام غير مسلم كما علم مما تقدم والله تعالى اعلم منه

يكون له مع هذه الافعال الشنيعة علاقة في هذا النسب الظاهر وانما رئيسهم الكبير
 اسمعيل في ابتداء خروجه كاتقل عن الثقات جاء الى مشهد على الرضا واكره من به
 من السادات الكرام وسائر الاشراف العظام وهددهم بالقتل فاطهروا الامتثال
 واصطنعوا له نسبا ومع ذلك تداركوا والحقوه بمن هو معروف بانه عقيم بين
 علماء الانساب وهو موسى الثاني ابن حزة بن موسى الكاظم الذي هو سابع الائمة
 الاثني عشر عند الامامية وانما العقب من اخية ابي محمد قاسم بن حزة بن موسى
 الكاظم ولو فرض صحة نسبه فاذا لم يكن له دين كان مع الكفرة على السواء وانما
 آل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من يحيى شريعته وهذا كنعان ابن النبي نوح
 من صلبه لم ينجه من عذاب الدنيا والآخرة نسبه الى ابيه ولو كان ذلك يجدي
 نفعا لما عذب واحد من بنى آدم النبي انتهى (وسئل) ايضا عن عساكر الاسلام
 اذا سبوا احدا من اولاد القزل باش وهم الشيعة المذكورون فهل يكونون ارقاء
 ويصح بيعهم وشراؤهم (فاجاب) بان آباءهم وامهاتهم حيث كانوا على المذهب
 الباطل يسبون الصحابة ويطيئون اللسنة على الصديقة فقد ورد قول ضنيف بان
 اولادهم الصغار جدا الذين لا يعقلون الدين يكونون ارقاء واما من يكون منهم
 ابن خمس سنين او ستة يتلفظ بكلمة الشهادة فانه مسلم لا يكون رقيقا اصلا ولا
 يسرى اليه كفر ابائه وامهاته انتهى ما في شرح الكواكبي (اقول) والاحسن
 ما في فتاوى ابن الشلبي حيث سئل عن طائفة ينطقون بالشهادتين غير انهم لا يصلون
 ولا يصومون ويعظمون الصليب والكنائس ويتبركون بها (فاجاب) بما حاصله
 ان نطقوا بالشهادتين مقرين بهما في وقت ما ثم صدر منهم ما ذكر فهم مرتدون
 تجرى عليهم احكام المرتدين ويحجر نساؤهم وصبيانهم المميزون على الاسلام ولا
 يقتلون وان نطقوا بهما غير منفيين عن تعظيم الصليب فهم كفار ولا ينفعهم نطقهم
 بهما ما لم يتبرؤا عما يخالف ملة الاسلام ثم اذا حكمنا بكفرهم فان كانوا اهل كتاب
 يحمل وطى * نساؤهم بالنكاح وملك اليمين والافلا انتهى ملخصا * والظن ان التلاوة من
 الروافض المحكوم بكفرهم لا ينفكون عن اعتقادهم الباطل في حال اتيانهم بالشهادتين
 وغيرهما من احكام الشرع كالصوم والصلاة فهم كفار لا يرتدون ولا اهل كتاب
 * والله الموفق للصواب * نسأله سبحانه ان يحفظنا من الزيغ والزلل * ويعن علينا
 بحسن الختام عند تنهاى الاجل ويعصم السنننا من القول الباطل * وقلوبنا من
 كل اعتقاد باطل * وان يستر عوراتنا * ويؤمن روعاتنا * ويجعلنا من المعتمدين
 والموقرين * ظاهر او باطنا لهذا النبي الامين * والله وصحبه الطيبين الطاهرين * وان

يجعل ما عنيت بجمعه خالصا لوجهه الكريم * موجبا للفوز لديه في جنات النعيم
* وان يتجاوز بحمله عما سطره القلم * من خطأ ووهم * رب اعف عني ولوالدي *
ولشايخني ولمن له حق على * والحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات * وصل الله
تعالى على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين * والحمد لله رب العالمين * وقد فرغت
من تحريره * وتميحه وتقريره * في نهار الثلاثاء الحادي والعشرين من جادى الاولى سنة سبع
وثلاثين ومائتين والنسب والحمد لله رب العالمين

مجموعۃ رسائل ابن عابدین

الاقوال الواضحة الجلیة فی مسألة نقض القسمة ومسألة الدرجة الجعلیة للعلامة
المحقق السید محمد أمين عابدین نفعنا الله تعالى به آمین



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين *
 وبعد فيقول العبد الفقير الى الله تعالى محمد عابدين عفا عنه مولاه وعن والديه
 والمسليين (هذه) رسالة سميتها الاقوال الواضحة الجلية * في تحرير مسألة
 نقض القسمة ومسئلة الدرجة الجمليه وهو تحرير مهم لمسئلة الامام السبكي
 التي ذكرها في الاشارة في القاعدة التاسعة في اعمال الكلام اولى من اهماله (وهي)
 رجل وقف عليه ثم على اولاده ثم على اولادهم ونسله وعقبه ذكر اوانثي
 لذكر مثل حظ الاثنيين على ان من توفي منهم عن ولد او نسل عاد ما كان جاريا عليه
 من ذلك على ولده ثم على ولد ولده ثم على نسله على الفريضة وعلى ان من توفي
 عن غير نسل عاد ما كان جاريا عليه على من في درجته من اهل الوقف المذكور
 يقدم الاقرب اليه فالاقرب ويستوى الاخ الشقيق والاخ من الاب ومن مات
 من اهل الوقف قبل استحقاقه لشيء من منافع الوقف وترك ولدا او اسفل منه
 استحق ما كان يستحقه المتوفى لو بقى حيا « ١ » الى ان يصير اليه شيء من منافع
 الوقف المذكور وقام ولده في الاستحقاق مقام المتوفى فاذا انقرضوا فعلى
 الفقراء * وتوفي الموقوف عليه وانتقل الوقف الى ولديه احد وعبد القادر ثم

« ١ » قوله الى ان يصير متعلق ببق منه

(توفي)

توفى عبدالقادر وترك ثلاثة اولاد وهم عمر وعلي ولطيفه « ١ » وولدى ابنه محمد المتوفى في حياة والده وهما عبدالرحمن وملكه ثم توفى عمر عن غير نسل ثم توفيت لطيفه وتركت بنتا تسمى فاطمه ثم توفى علي وترك بنتا تسمى زينب ثم توفيت فاطمه بنت لطيفه عن غير ولد وصورتها في مشجر مع عدد الموتى مرتبا بالهندي هكذا واقف

		٢	١	
		عبدالقادر	احد	
		٤	٥	٣
		لطيفه	علي	عمر
		١	١	١
		فاطمه	زينب	عقيم
		عديمه		
		عبدالرحمن	ملكه	

قالى من ينتقل نصيب فاطمه المذكوره (فاجاب السبكي) الذى يظهرلى ان عبدالقادر لما توفى انتقل نصيبه الى اولاده الثلاثة وهم عمر وعلي ولطيفه للذكر مثل حظ الانثيين وهذا هو الظاهر عندنا ويحتمل ان يقال شاركهم عبدالرحمن وملكه ولدا محمد المتوفى في حياة ابيه ونزلا منزلة ابيهما فيكون لهما السبعان ولعلى السبعان ولعمر السبعان وللطيفه السبع وهذا وان كان محتملا فهو مرجوح عندنا لان محمدا المتوفى في حياة والده ليس من اهل الوقف ولا من الموقوف عليهم لان بين اهل الوقف والموقوف عليه عموما وخصوصا من وجه فاذا وقف مثلا على زيد ثم عمرو ثم اولاده فعمرو موقوف عليه في حياة زيد لانه معين قصده الواقف بخصوصه وسماه وعينه وليس من اهل الوقف حتى يوجد شرط استحقاقه وهو موت زيد * واولاد عمرو اذا آل اليهم الاستحقاق فكل واحد منهم من اهل الوقف لاموقوف عليه بخصوصه لانه لم يعينه الواقف قتيبن ان محمدا والد عبدالرحمن وملكه لم يكن من اهل الوقف اى لانه لم يستحق ولا موقوفا عليه لان الواقف لم ينص على اسمه وقد يقال ان المتوفى في حياة ابيه يستحق لانه لومات ابوه جرى عليه الوقف فينتقل هذا الاستحقاق الى اولاده وهذا كنت بحشده ثم رجعت عنه * هذا حكم الوقف بعد موت عبدالقادر فلما توفى عمر عن غير نسل انتقل نصيبه الى اخويه عملا بشرط الواقف لمن في درجته فيصير نصيب عبدالقادر كله بينهما اثلاثا لعل

(١) قوله وولدى ابنه معطوف على ثلاثة منه

الثلاثان وللطيفة الثلث ويستمر حرمان عبدالرحمن وملكة فلما ماتت اطيفه انتقل نصيبها وهو الثلث الى ابنتها ولم ينتقل الى عبدالرحمن وملكة شئ لوجود اولاد عبدالقادر وهم يحجبونهما لانهم اولاده وقد قدمهم على اولاد الاولاد الذين هما منهم ولما توفي علي بن عبدالقادر وخلف بنته زينب احتفل ان يقال نصيبه كله لها وهو ثلثا نصيب عبدالقادر عملا بقول الواقف من مات منهم عن ولد انتقل نصيبه لولده وتبقى هي وبنت عمها مستوجبتين نصيب جدهما عبدالقادر لزينب ثلثا ولفاطمة ثلثه واحتفل ان يقال ان نصيب عبدالقادر كله يتقسم الآن على اولاد اولاده عملا بقول الواقف ثم على اولاده ثم على اولاد اولاده فقد اثبت لجميع اولاد الاولاد استحقاقا بمد الاولاد واتما حجبنا عبدالرحمن وملكة وهما من اولاد الاولاد بالاولاد فاذا انقرض الاولاد زال الحجب فيستحقان ويقسم نصيب عبدالقادر بين جميع اولاد اولاده فلا يحصل لزينب جميع نصيب ابيها وينقص ما كان بيد فاطمة بنت لطيفة وهذا امر اقتضاه النزول الحادث بانقرض طبقة الاولاد المستفاد من قول الواقف ان اولاد الاولاد بعدهم وهذا ان الاحتمال ان تمارضا وهو تمارض قوي ثم ذكر مرجحات للاحتمال الثاني وهو نقض القسمة بمد انقرض الطبقة الاولى ثم قال وهل يقسم للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لعبدالرحمن خسه ولكل من الاناث خسه نظرا اليهم دون اصولهم او ينظر الى اصولهم فيزولون منزلتهم لو كانوا موجودين فيكون لفاطمة خسه ولزينب خسه ولعبد عبدالرحمن وملكة خسه فيه احتمال وانا الى الثاني اميل حتى لا يفضل فخذ على فخذ في التقدير بعد ثبوت الاستحقاق فلما توفيت فاطمة عن غير ولد ولانسل والباقون من اهل الوقف زينب بنت خالها وعبدالرحمن وملكة ولداعها وكلهم في درجتها وجب قسم نصيبها بينهم لعبد الرحمن ونصفه وملكة ربه ولزينب ربه * ولانقول هنا ينظر الى اصولهم لان الانتقال من مساوئهم ومن هوفي درجتهم فكان اعتبارهم بانفسهم اولى انتهى كلام السبكي ملخصا (قلت) وحاصل ما اختاره ان ولدي محمد الذي مات في حياة والده وهما عبد الرحمن وملكة لا يقومان مقامه في الاستحقاق من جد هما عبد القادر بل يقسم نصيب جدهما على اولاده الثلاثة وهم عمرو على ولطيفة على الفريضة وانهما لا يقومان مقام والدهما محمد ايضا في الاستحقاق ممن هوفي درجة والدهما لان هذه درجة جميلة لاحقية فلذا للمات عمر عقيما قسم نصيبه على اخيه صم على واخته لطيفة دون ولدي محمد الذي لو كان حيا استحق مع علي ولطيفة قوائه بعد انقرض الطبقة

الاولى بموت على لا يعطى نصيبه لبنته زينب كما اعطى نصيب اخته لطيفة لبنتها
فاطمة وان شرط الواقف ان من مات عن ولد فنصيبه لولده لان ترتيب الطبقات
اصل وانتقال نصيب الوالد الى ولده فرع وتفصيل لذلك الاصل والتمسك بالاصل
اولى * فتشخص القسمة الاولى ويبدأ بقسمة اخرى على البطن الثاني والموجود فيه
زينب وفاطمة وعبدالرحمن وملكه ولكن لا يقسم للذكر مثل حظ الانثيين كما كان
يقسم على البطن الاول ولا يختص احد منهم بما كان منتقلا اليه من جهة ابيه
بل ينظر الى اصولهم كأنهم احياء ويقسم عليهم ثم يعطى نصيب كل اصل لفرعه
ومن ليس له فرع لا يقسم عليه . وبيانه انا لما نقضنا القسمة وارادنا القسمة على
البطن الثاني قسمنا على اصول البطن الثاني وهم على ولطيفة ومحمد دون عمران
ليس له فرع فيكون لعل خسان تأخذهما بنته زينب ولطيفة خمس تأخذها بنتها فاطمة
ولمحمد خسان ياخذهما ولداه عبدالرحمن وملكه فلذا قال فيكون لفاطمة خمسة
ولزينب خمسة ولعبدالرحمن وملكة خمسة * ثم لا يخفى ان هذا كله مبنى على ان احد
اجاعيد القادر مات قبل عبدالقادر وانحصر الوقف في عبدالقادر والام تنقرض
الدرجة الاولى حقيقة وهي درجة اولاد الواقف (وقال) الجلال السيوطي
الذي يظهر اختياره اولاد دخول عبدالرحمن وملكة بموت عبدالقادر عملا بقوله
ومن مات من اهل الوقف الخ وما ذكره السبكي من انه لا يطلق عليه انه من اهل
الوقف بمنوع بل صريح كلام الواقف انه اراد بقوله ومن مات من اهل الوقف
قبل استحقاقه الذي لم يدخل في الاستحقاق بالكلية ولكنه بصدد ان يصير اليه
وهذا امر ينبغي ان يقطع به (فنقول) لما مات عبدالقادر قسم نصيبه بين اولاده
الثلاثة وولدى ولده اسباعا لعبدالرحمن وملكة السبعان اثلاثا فلما مات عمر عن غير نسل
انتقل نصيبه الى اخويه وولدى اخيه فيصير نصيب عبدالقادر كله بينهم لعل خسان
وللطيفة خمس ولعبدالرحمن وملكه خسان اثلاثا ولما توفيت لطيفة انتقل نصيبها بكمالها
لبنتها فاطمة ولما مات على انتقل نصيبه بكمالها لبنته زينب ولما توفيت فاطمة
بنت لطيفة والباقيون في درجتها زينب وعبدالرحمن وملكة قسم نصيبها بينهم للذكر
مثل حظ الانثيين اعتبارا بهم لا باصولهم كما ذكره السبكي لعبدالرحمن نصف
ولكل بنت ربع انتهى ملخصا (قلت) وحاصل ما اخذناه السيوطي ان اشتراط
الواقف قيام ولد من مات قبل الاستحقاق مقامه معتر لانها درجة جعلية جعلها
الواقف لولد من مات قبل الاستحقاق فيعتبر شرطه فيقوم ولدا محمد مقامه ويأخذان

حصّة من جد هما عبد القادر فيقسم ما بيد عبد القادر على اولاده الاحياء وعلى ابنه محمد
 اسباعا ويعطى ما خرج لمحمد الى ولديه وكذا يقومان مقامه في الاستحقاق بمن هو في درجة
 والدهما فلذا المات عمر شاركا اهل درجته فاخذ انصيب والدهما كما ندى مع اخيه ثم
 مات عنهما . واختار ايضا انه بعد انقراض الطبقة لا تنقض القسمة بل من مات
 من آخر الطبقة عن ولد يعطى نصيبه لولده فلذا اعطى نصيب على الذبي هو
 آخر الطبقة الاولى موتا الى بنته زينب فهذا صريح في انه خالف السبكي
 في نقض القسمة وقال لا تنقض كما خالفه في قيام اولاد محمد مقام ابيهم * وبهذا ظهر
 ما في كلام الاشياء حيث ذكر حاصل السؤال وحاصل جواب السبكي ثم قال
 وحاصل مخالفة الجلال السيوطي له في شيء واحد وهو ان اولاد المتوفى في حياة
 ابيه لا يجرمون مع بقاء الطبقة الاولى وانهم يستحقون معهم وواقفه على انتقام
 القسمة انتهى * والصواب ان يقال في شيئين ثانيهما عدم نقض القسمة كما علمت
 * ثم انه في الاشياء قال قلت اما مخالفته في اولاد المتوفى في حياة ابيه فواجبة لما ذكره الجلال
 السيوطي واما قوله ينقض القسمة بعد انقراض كل بطن فقد افتى به بعض علماء
 العصر وعزوه الى الخصاص ولم يثبتوا لما صوره الخصاص وما صوره السبكي ثم
 ذكر ثمانى مسائل عن الخصاص وعمل الشاهد في الاخيرة وحاصلها وقف على ولده
 وولد ولده ونسلهم مرتبا (اى) قائلا كما في عبارة الخصاص على ان يبدأ بالبطن
 الاعلى ثم بالذين يلونهم ثم بالذين يلونهم بطنا بعد بطن شارطا ان من مات عن
 ولد فنصيبه له وعن غير ولد فراجع الى الوقف وحكمه ان الغلة للاعلى ثم ثم
 فلومات بعضهم عن نسل تقسم على عدد اولاد الواقف الموجودين يوم الوقف
 والحادثين له بعده فاصاب الاحياء اخذوه وماصاب الميت كان لولده وان كان
 الواقف شرط تقديم البطن الاعلى لكونه قال بعده ان من مات عن ولد فنصيبه
 له وكذا لومات الاعلى واحدا فيجعل سهم الميت لابنه ولو كان عدد البطن لاعلى
 عشرة ومات واحدا منهم عن ولد ثم ثمانية عن غير نسل تقسم الغلة على سهمين
 سهم للمحي وسهم للميت يكون لولده ولو كان للواقف ايضا ابنان ماتا قبل الوقف
 عن ولدين لاحق لهما مادام واحد من الاعلى لانهما من البطن الثانى فلاحق لهما
 حتى ينقرض الاعلى وكل من مات من العشرة وترك ولدا اخذ نصيب ابيه ولا
 شيء لولد من مات قبل الوقف وان استووا في الطبقة فان بقي منهم واحد قسمت
 على عشرة فما اصاب الحى اخذوه وما اصاب الموتى كان لاولادهم * فان مات لعاشر
 عن ولده انتقضت القسمة لانقراض البطن الاعلى ورجعت الى البطن الثانى ينظر

الى اولاد العشرة واولاد الميت قبل الوقف فتقسم بالسوية بينهم * ولا يرد نصيب من مات الى ولده الا قبل انقراض البطن الاعلى فيقسم على عدد البطن الاعلى فما اصاب الميت كان لولده فاذا انقراض البطن الاعلى نقضنا القسمة وجعلناها على عدد البطن الثانى ولم نعمل باشتراط انتقال نصيب الميت الى ولده هنا لكون الواقف قال على ولده وولد ولده فلزم دخول اولاد من مات قبل الوقف فلزم نقض القسمة فلو لم يكن له ولد الا العشرة فاتوا واحدا بعد واحد وكلما مات واحد ترك اولادا حتى مات العشرة فمنهم من ترك خمسة اولاد ومنهم من ترك ثلاثة ومنهم من ترك ستة ومنهم من ترك واحدا فن مات كان نصيبه لولده فلما مات العاشر تنقض القسمة الاولى ويرد ذلك الى البطن الثانى وتقسم على عددهم ويبطل قوله من مات عن ولد انتقل نصيبه لولده لان الامر يؤل الى قوله وولد وولدى وكذلك لو مات جميع البطن الثانى ولم يبق منهم احد ووجد في البطن الثالث ثمانية انفس وكذلك كل بطن يقسم على عددهم ويبطل ما كان قبل ذلك انتهى باختصار * قال صاحب الاشباه فاخذ بعض المصريين من هذا ان الخصاص قائل بنقض القسمة في مثل مسألة السبكي ولم يتأمل الفرق بين المسئلتين فان في مسألة السبكي وقف على اولاده ثم اولادهم بكلمة ثم وفي مسألة الخصاص بالواو لا يتم فصدر مسألة الخصاص اقتضى اشتراك البطن الاعلى مع الاسفل وصدر مسألة السبكي اقتضى عدم الاشتراك * واما ما ذكره الخصاص بعده عما يفيد معنى ثم وهو تقديم البطن الاعلى ففيه انه اخراج بعد الدخول في الاول بخلاف التعبير ثم من اول الكلام فان البطن الثانى لم يدخل مع البطن الاول فكيف يصح ان يستدل بكلام الخصاص على مسأله السبكي انتهى ملخصا (ورد عليه العلامة اليرى) بان هذه الدعوى مدفوعة بقول الخصاص فاذا مات العاشر استقبلت القسمة لال الواقف لما قال ان يبدأ بالبطن الاعلى ثم بالذين يلونهم فهذا بمنزلة قوله على ولد صلبى ثم على ولد ولى من بعدهم انتهى وبه تبطل دعوى انه اخراج بعد الدخول وقد نص اصحاب الفتاوى كالتخلص وغيرها ان الحكم فيما اذا كان الوقف مرتبا بيم او الواو المقبلة ببطنا بعد بطن على السواء وانه يبدأ بما بدأ به الواقف وعلى للصورتين المذكورتين في الظهيرية بان مراعاة شروط الواقف لازمة والواقف انما جعل لاولاد اولاده بداتقراض البطن الاول فكيف يقال بالاشترار المؤدى لابطال شرط الواقف الاستحقاق المشروط قدرا وزمانا انتهى ثم قال في الاشباه فالجواب ان الواقف اذا وقف على اولاده واولاد اولاده وعلى اولاد

اولاد اولاده وذريته ونسبه طبقة بعد طبقة وبتنا بعد بطن تحجب الطبقة العليا
 السفلى على ان من مات عن ولد فنصيبه لولده ومن مات عن غير ولد فنصيبه الى من هو
 في درجته وذوي طبقة وعلى ان مات قبل دخوله في هذا الوقف واستحقاقه شيء
 من منافعه وترك ولدا او ولدا او اسفل استحق ما كان يستحقه ابوه لو كان حيا وهذه
 الصورة كثيرة الوقوع لكن بعضهم يعبء بهم بين الطبقات وبعضهم بالواو فان
 كان بالواو يقسم الوقف بين الطبقة العليا وبين اولاد المتوفى في حياة الواقف قبل
 دخوله فلهم ما خص اباهم لو كان حيا مع اخوته فن مات من اولاد الواقف وله
 ولد كان نصيبه لولده ومن مات عن غير ولد كان نصيبه لاخته فيستمر الحال
 كذلك الى انقراض البطن الاعلى وهي مسألة الخصاص التي قال فيها بنقض القسمة
 حيث ذكر بالواو وقد علمته * وان ذكر بهم فن مات عن ولد من اهل البطن الاول
 انتقل نصيبه الى ولده ويستمر له فلا ينقض اصلا بعد ولوه انقراض اهل البطن
 الاول فاذا مات احدي ولدي الواقف عن ولد والآخر عن عشرة كان النصف اولد
 من مات وله ولد والنصف الآخر للعشرة فاذا مات ابنه الواقف استمر النصف
 للواحد والنصف للعشرة وان استوا في الطبقة فقول على ان من مات وله ولد فخصر
 من ترتيب البطون فلا يراعى فيه الترتيب ثم من كان له شيء ينتقل الى ولده وهكذا
 الى آخر البطون حتى لو قدر ان الواقف مات عن ولدين ثم ان احدهما مات عن
 عشرة اولاد والثاني عن ولد واحد ثم ان من مات عن ولد واحد خلف ولدا واحدا
 وهكذا الى البطن العاشر ومن مات عن عشرة خلف كل اولاد حتى وصلوا الى
 مائة في البطن العاشر يعطى للواحد نصف الوقف والنصف الاخرين المائة وان
 استوا في الدرجة انتهى كلام الاشياء ملخصا (وقدر عليه جمع) من شئ
 الاشياء حتى ان العلامة المقدسي الف رسالة في الرد عليه وحققوا كلهم انه لا يرق
 بين التعبير بهم والتعبير بالواو المقترنة بما يفيد الترتيب كبتنا بعد بطن في انه تنقض
 القسمة بانقراض كل بطن وتستأنف على البطن الذي يليه * وقال المقدسي في رسالته
 زعم في الاشياء ان بعض علماء عصره اقتوا بذلك وانهم مخطئون وهو على الصواب
 والامر بالعكس بلا ارباب فاللقى بذلك بعض مشايخنا الذين هم بالصلاح واتباع
 المنقول معروفون وقد افنى بذلك جماعة من افاضل الحنفية والشافعية والترتيب
 فيها بلفظ ثم وهم مشايخنا ومشايخهم فمنهم شيخ الاسلام سري الدين عبدالبرين الشهنة
 الحنفي وتبعه الشيخ المحقق نور الدين المحلي الشافعي والشيخ العالم الصالح هان
 الدين الطرابلسي الحنفي وقاضى القضاة شيخنا نور الدين الطرابلسي الحنفي والشيخ

العمدة على الشافعي وشيخنا العلامة شهاب الدين الرملي الشافعي ومنهم قاضي
 القضاة البرهان ابن ابي شريف المقدسي الشافعي وتبعه العلامة علاء الدين
 الاخيمي وغيرهم ثم اخذ في تتبع كلام صاحب الاشباه والرد عليه (قلت) وكذلك
 افق بذلك العلامة ابن الشلي شيخ صاحب الاشباه في سؤال مرتب ثم وقال
 العصاب نقض القسمة كما اقتضاه صريح عبارة الخصاص ولا اعلم احدا
 من ما يخفى خالف في ذلك بل وافقه اى وافق الخصاص جماعة من السادة
 الشافعية وغيرهم ثم قال ووافقني على ذلك قاضي القضاة نور الدين الطرابلسي
 والائمة برهان الدين الغزي انتهى وقسم على البطنين الثاني اعتبارا برؤسهم
 لا باصولهم خلافا لما افق به السبكي * وقد رايت في فتاوى العلامة ابن حجر
 الشافعي تأييده القول بنقض القسمة على نحو ما مر عن الخصاص وابن الشلي
 ونقل مثله عن الامام البلقيني والسيد السهمودي من الشافعية فحاصل ما نقله
 عن البلقيني انه اجاب عن صورة سؤال مرتب فيه بين البطنين ثم بان الغلبة
 تقسم على جميع الطبقة الثانية عملا بقول الواقف ثم من بعدهم على اولادهم
 واما قوله ومن مات منهم وله ولد فنصيبه لولده فذلك عند وجود من يساوي
 الميت لانه اراد بذلك ان يبين ان قوله الطبقة العليا تحجب السفلى اما هو بالنسبة الى
 حجب الاصل لفرع عوان الترتيب الذي ذكره ثم ترتيب افراد لا ترتيب جلة فاذا مات
 الاخير من اى طبقة كانت لم يختص ولده بنصيبه بل تكون الغلة للطبقة الثانية
 على حسب ما شرطه الواقف من تفضيل او تنوية وصار تقدير الكلام ومن مات
 منهم وله ولد انتقل نصيبه لولده دون من في طبقة ابيه حتى لا يحرم ولد من مات
 في حياة ابيه عن (لعله من) يساوي اصله وقد نال هذا المعنى في موت الاخير *
 وهذه المسئلة قد وقعت قديما فافق بهذا وواقفه عليها اكابر العلماء في ذلك
 الوقت ثم وجدت التصريح بها في اوقاف الخصاص وفيه الجزم بما اقتتت به انتهى
 كلام البلقيني (فهذا) صريح ايضا بالنقل عن اكابر العلماء بما يخالف كلام
 الاشباه * ونقل ابن حجر ايضا عبارة السيد السهمودي وفيها التصريح بنقض
 القسمة كذلك وانه لومات من البطن الاول واحد عن خمسة اولاد وواحد
 عن الاثة وواحد عن اثنين واخص كل واحد من الفروع بنصيب اصولهم ثم
 مات الآخر من البطن الاول عن ولد تنقض القسمة وتقسم غلة الوقت على جميع
 الفرع من البطن الثاني وهم عشرة بالسوية اعشارا وصورة سؤاله كان الترتيب
 فيها ثم ايضا وقد استدلوا على الحكم فيها بكلام الخصاص الذي ذكر فيه الواو

المقترنة بما يفيد الترتيب مثل بطننا بعد بطن * وفيما ذكرناه تنبيه ايضا على ان تقض
القسمة بقسمة مستأنفة على عدد رؤس البطن الثاني باعتبار عدد رؤسهم كما يقوله
الخصاف لا باعتبار اصولهم كما هو مختار السبكي * وفيه رد على السيوطي ايضا
حيث لم ينقض القسمة * تنبيه * تقدم عن السبكي انه لم يعتبر الدرجة الجعلية
اصلا وان السيوطي اعتبرها كالدرجة الاصلية * وصورتها ما مر من قول الواقف
على ان من مات قبل استحقاقه لشيء من منافع الوقف وترك ولدا او ولدا ولد او اسفل
منه قام ولده او الاسفل منه مقامه واستحق ما كان يستحقه والده لو كان حيا وذلك
كما ذكر في مسألة السبكي من عبد الرحمن وملكه ولدى محمد الذي مات في حياة
والده عبد القادر قبل الاستحقاق * فالسبكي لم يعتبر هذه الدرجة اصلا حيث
لم يطمعها شيئا من نصيب جد هما عبد القادر ولا من نصيب عمهما عمر وانما ابقاهما
في درجتهم الاصلية الى ان انتقلت القسمة الى الطبقة الثانية قسم عليهما مع
بقية اهل طبقتهم * والسيوطي اعتبرها كالدرجة الاصلية فاقامهما مقام والدهما
محمد وقسم حصة عبد القادر عليهما مع عميها عمر وعلى او عمتها لطيفة ثم لامات
عمر عقيما وانتقلت حصته لاهل درجته وهو اخوه على واخته لطيفة ادخل
معهما عبد الرحمن وملكة في الاستحقاق من عمهما عمر المذكور لقيامهما مقام ابيهما
محمد فانه اخو عمر ايضا والذي عليه جمهور العلماء من اهل الاقراء قيام ولد
من مات قبل والده في الاستحقاق من جده واما دخوله في الاستحقاق من عمه
ونحوه من هو في درجة والده المتوفى قبل الاستحقاق فقد وقع فيه معترك
عظيم بين العلماء فقال جماعة بدخوله في الموضعين منهم الجلال السيوطي كما
علمته ومال السبكي في سؤال آخر الى عدم دخوله في الثاني (وصورة)
السؤال ما ذكره عنه في الاشياء ونصه (وسئل) السبكي ايضا عن رجل وقف
على حصة ثم اولاده ثم اولادهم « ١ » وشرط ان من مات من اولاده انتقل
نصيبه للباقيين من اخوته ومن مات قبل استحقاقه لشيء من منافع الوقف وله
ولد استحق ولده ما كان يستحقه المتوفى لو كان حيا فمات حصة وخلف ولدين
هما عماد الدين وخديجة ووا ولد مات ابوه في حياة والده وهو نجم الدين بن
مؤيد الدين ابن حصة فاخذ الولدان نصيبهما وولد الولد النصيب الذي لو كان

« ١ » قوله وشرط ان من مات الخ الظاهر ان في عبارة الاشياء سقطا والاصل
ان من مات من ولده عن ولد انتقل نصيبه لولده ومن مات لاعن ولد
انتقل نصيبه للباقيين الخ تأمل منه

ابوه بيلاخذه . ثم ماتت خديجة فهل يختص اخوها بالباقي او يشاركها ولد
اخيه جيم الدين (فاجاب) تعارض فيه اللفظان فيحتمل المشاركة ولكن
الاربع اختصاص الاخ ويرجح ان التنصيص على الاخوة وعلى
الباقيين منهم كالخاص وقوله ومن مات قبل الاستحقاق كالعام فيقدم الخاص
على العام انتهى « وقوله تعارض فيه اللفظان اى قوله انتقل نصيبه للباقيين من
اخوة فان عماد الدين ليس من الاخوة والثاني قوله استحق ولده ما كان يستحقه
المتوفى لو كان حيا فانه يفيد استحقاق عماد الدين * والذي حققه العلامة الشيخ
على اقدسى فى رسالته مشاركة ولد الاخ لقيامه مقام ابيه لان الخاص لا يقدم
على العام عندنا ولفظ من فى قوله من مات قبل استحقاقه لشيء عام ولفظ مقام
فى قوله قام مقامه نكرة مضافة تفيد العموم * وقال انه افتى بذلك طائفة من
اعيان العلماء * وخالفه فى ذلك اخرون من علماء المذاهب الاربعة فجمعوا ابن من
مات ابوه قبل الاستحقاق قائما مقام ابيه فى استحقاقه من حصة دون استحقاقه من
عمته خديجة * وفى شرح الاقناع الحنبلى مانصه فائدة لوقال على ان من مات
قبل دخوله فى الوقف عن ولد وان سفل وآل الحال فى الوقف الى انه لو كان
المتوفى موجودا لدخل قام ولده مقامه فى ذلك وان سفل واستحق ما كان اصله
يستحقه من ذلك ان لو كان موجودا . فانحصر الوقف فى رجل من اولاد الواقف
ورزق خمسة اولاد مات احدهم فى حياة والداه وترك ولدا * ثم مات الرجل عن
اولاده الاربعة وولد ولده ثم مات من الاربعة ثلاثة عن غير ولد وبقي منهم
واحد مع ولد اخيه استحق الولد الباقي اربعة اجناس ربع الوقف وولد اخيه الخمس
الباقي افتى به بدر محمد الشهاوى الحنفى وتابعه الناصر الطبلاوى الشافعى والشهاب
احمد البهوتى الحنبلى (ووجهه) ان قول الواقف على ان من مات منهم
قبل دخوله فى هذا الوقف الخ مقصور على استحقاق الولد لنصيب والده المستحق
له فى حياته لا يتعداه الى من مات من اخوة والده عن غير ولد بعد موته بل ذلك
انما يكون للاخوة الاحياء عملا بقول الواقف على ان من توفى منهم عن غير
ولد الخ اذ لا يمكن اقامة الولد مقام ابيه فى الوصف الذى هو الاخوة حقيقة بل
مجازا والاصل حمل اللفظ على حقيقته وفى ذلك جمع بين الشرطين وعمل بكل
منهما فى محله وذلك اولى من الفاء احدهما انتهى (قلت) هذا انما يتبعه ان لو
قال على ان من مات عن غير ولد عاد نصيبه لاختوته فهنا يمكن ان يقال ذوالدرجة
الجملة لا يستحق مع اعمامه اذ مات واحد منهم عن غير ولد لان الواقف شرط

عود نصيبه الى اخوته وذو الدرجة الجعلية الذي اقامه الواقف مقام ابيه المتوفى
 قبل الاستحقاق لا يقوم مقامه في وصف الاخوة حقيقة اما لوقال من مات عن غير
 ولد ماد نصيبه الى من في طبقته الاقرب فالاقرب كما يذكر في غالب كتب الاوقاف
 فلا يتأتى ما قاله لان الواقف اقامه في درجة ابيه فيعود اليه ما يعود الى اهل
 هذه الدرجة * على انه يقال ان قوله قام مقامه يشمل قيامه مقامه في
 وصف الاخوة كما يشمل وصف الطبقة لان مراد الواقف انزاله منزلة ابيه
 المتوفى حتى اعتبر المتوفى كأنه حي ولو كان حيا استحق بوصف الطبقة وكذا بوصف
 الاخوة * الا ترى انه استحق بوصف البتة فيما اذامات الواقف او غيره عن ابن
 وعن ابن ابن مات ابيه قبل الاستحقاق فانك تعطى ابن الابن المذكور مع عيه
 وقد شرط الواقف ان من مات عن ولد فنصيبه لولده وما ذاك الا يجعل ابن الابن بمنزلة
 الابن حتى لا ينعو شي من الشرطين المذكورين نعم ايد بعض المحققين عدم مشاركته
 لاعامه بان لفظ الطبقة في كلام الواقف محمول على الحقيقة دون المجاز لئلا يلزم الجمع
 بين المتضادين واعطاء الشخص في موضع دل صريح كلام الواقف على حرمانه فيه
 وحرمانه في موضع دل صريح كلام الواقف على اعطائه فيه كما اذا مات المتوفى ابيه
 قبل الاستحقاق عن غير ولده نصيب فان اعطينا نصيبه اهل طبقته واهل طبقة ابيه مما جئنا
 بين الحقيقة والمجاز وان اعطينا اهل واحدة منهما دون الاخرى فان كانت طبقته
 تكون اهملنا المجازية وقد كنا فرضنا من اهلها الى حين اخذ مع اعمامه من نصيب جده
 وان كانت طبقة ابيه تكون اهملنا الحقيقية بمدان حكمنا بالاستحقاق فيها بصريح
 شرط الواقف فابقينا الطبقة في كلام الواقف على حقيقتها واعلمنا الكلامين بحسب
 الامكان وقلنا ان غرض الواقف ان ولد من مات قبل الاستحقاق لا يكون محروما
 بل يستحق القدر الذي لو فرض ابيه حيا لثلقاه عن ابيه وامه تشبها بولد من مات
 قبل الاستحقاق بولد من مات بعده في الاعطاء ولو قلنا بخلاف ذلك لزم ان ثبت
 المشبه قدرا زائدا على المشبه به اذ ولد من مات بعد الاستحقاق ليس له هذا المعنى
 انتهى اي ان ولد من مات بعد الاستحقاق جعل له الواقف نصيب ابيه لئلا يكون
 محروما منه ولو مات احد من اعمامه او غيرهم ممن في درجة ابيه لم يجعل له الواقف
 منه شيئا حيث شرط ان من مات لاهن ولد فنصيبه لمن في طبقته او فنصيبه لاهوته
 واما ولد من مات قبل الاستحقاق فانه لما لم يدخل في الشرطين احبب الواقف
 ان لا يحرم ايضا ما كان يستحقه ابيه لو كان حيا فشرط الشرط الثالث لادخاله في ريع
 الواقف قبل اقراره في درجة ابيه كما ادخل ولد من مات بعد الاستحقاق وجعله

عنزلته فلو اعطيناه ايضا من اعمامه تنزيلا له منزلة ابيه من كل وجه لزم ان يزيد على ولد المستحق ولا يساعده غرض الواقف وقد صرح حوايان الغرض يصلح مخصصا وبهذا يندفع ما استدلل به المقدسي على دعواه من عموم لفظ من ولفظ مقام كما مر اذ بعد ان يكون مراد الواقف ان يجعل ولد ولده الميت قبل الاستحقاق اقوى حالا من ولد ولده الميت بعد الاستحقاق وانما المعروف المألوف الحاقه به وعدم حرمانه فيختص عموم لفظ المقام بما دل عليه المقام وعن هذا والله تعالى اعلم افاقي جمهور العلماء من المذاهب الاربعة بما مر عن شرح الاقناع كما رأيت في رسالة للعلامة الشرنبلالي وافق العلامة المقدسي ورد فيها على من افاقي بخلافه في واقعة شرح الاقناع ونقل عباراتهم وهم الشيخ بدر الدين الشهاب الحنفي والشيخ ناصر الدين الطبلاوي الشافعي والشيخ شهاب الدين احمد البهوتي الحنبلي والشيخ ناصر الدين اللقاني المالكي والشيخ محمد المسيري الحنفي والشيخ شهاب الدين احمد بن شعبان الحنفي وصاحب البحر والاشباه الشيخ زين بن نجم الحنفي * ومستند الشرنبلالي في الرد على هؤلاء الاعلام هو ما مر عن المقدسي من عموم لفظ من ولفظ مقام وكون الشرط الذي فيه اقامة ولد من مات قبل استحقاقه مقام ابيه متأخرا ناسخا لعموم الشرط الذي قبله وهو اشتراط من مات لاعتن ولد قضيه لاختوته والعمل على المتأخر (قلت) وقد علمت بما قدمناه الجواب بان العموم غير مراد لمخالفته لغرض الواقف وح فلما عارضة بين الشرطين فلا نسخ (ولعجب) من الشرنبلالي حيث بنى رسالته المذكورة على سؤال اعطى فيه ولد من مات قبل الاستحقاق مع انه لم يصرح فيه بالشرط الثالث فندكر ذلك تيمما للفايدة * فنقول قال في رسالته بعد الخطبة هذه رسالة متضمنة لجواب حادثة مهمة في شرط واقف اردت تسطيرها لكثرة وقوع مثلها واشتباها الحكم فيها على كثير ممن تصدر للفتوى افاقي بخلاف النص فيها ورأيت مثلها قد افاقي فيه شيخ مشايخنا العلامة نور الدين الشيخ الامام على المقدسي وقد خالف غيره من اكابر عصره من اهل مذهبه كباقي ائمة المذاهب الثلاثة ثم ذكر الشرنبلالي صورة المسئلة المارة « ١ » وهي في واقف وقف على اولاده يحيى وعبد الجواد وعلى ثم

« ١ » صورة السؤال على ما رأيت في رسالة العلامة الشرنبلالي رحمه الله تعالى في واقف وقف على اولاده يحيى وعبد الجواد وعلى ثم على اولادهم ثم على اولاد اولادهم ونسلهم وعقبهم طبقة بعد طبقة ونسلا بعد نسل الذكر والانثى في ذلك سواء على ان من مات منهم وترك ولدا او ولد ولد وان سفل انتقل نصيبه من ذلك الى ولده او ولد ولده وان سفل الذكر والانثى في ذلك سواء (٢)

على اولادهم ثم وثم طبقة بعد طبقة الذكروالانثى في ذلك سواء على ان من مات منهم
عن ولد او اسفل منه فنصيبه لولده او الاسفل منه وان لم يكن له ولد ولا اسفل منه
فنصيبه لآخوته المشاركين له في الاستحقاق بالوقف المذكور مضافا لما يستحقونه
* ثم مات عبد الجواد عن اخويه عقيما * ثم مات يحيى عن ابن وبنين فماتت احدى
ابنتين عن اولاد ثلاثة وماتت الاخرى عن اخيها عقيما فانتقلت حصتها لآخيها
ثم مات على ابن الواقف عن بنتين * ثم مات ابن يحيى عقيما عن اولاد اخته
وبنتى عمه على فهل تنقل حصته لبنتى عمه اولاد اخته وللجميع (قال فاجبت)
بانه يقسم ريع الوقف اثلاثا ثلثه لاولاد بنت يحيى وثلثاه لبنتى على لانها ماتت
على ابن الواقف انتقضت القسمة بكونه آخر الطبقة فصار المستحقون اربعة منهم
الموجود حقيقة ثلاثة بنتا على وابن يحيى والرابع الموجود تقديرا بنت يحيى
التي اعقت ابنا وبنين فلاولادها نصيبها وهو الربع الرابع ولاخيها الربع الثانى
ولكل من بنتى على ابن الواقف ربع * وللمات ابن يحيى عقيما وليس له اخوة
رجعت حصته الى الوقف فاستحقها الموجودون فانقسم ريع الوقف اثلاثا كما
ذكرنا * هذا مقتضى شرط الواقف * وبمثلها صرح الخصاص حيث قل قلت
ارأيت ان كان عدد البطن الاعلى عشرة فمات منهم اثنان ولم يترك اولدا ولا ولد
ولد ولا نملأ ثم مات آخران بعد ذلك وترك كل واحد منهما ولدا او ولد ولد
ثم مات بعد هذين آخران ولم يترك اولدا ولا ولد ولا نملأ فتنازع الاربعة
الباقون من البطن الاعلى وولد الميتين فقال الاربعة نصيب الميتين الاولين الذين
لم يترك اولدا راجع علينا وعلى اولاد اخوتنا هؤلاء ونصيب الميتين الآخرين
لنا دون اولاد اخوتنا لان هذين الميتين الآخرين ماتا بعد موت ابوى هذين
فلاحق لهما فيما يرجع من نصيب الآخرين * قال السبيل فيه ان تقسم الغلة يوم
تأتى على ستة اسهم على هؤلاء الاربعة وعلى الميتين الذين ترك اولادا فاصاب الاربعة
فلهم وما اصاب الميتين فلاولادهما وسقط سهام الاربعة الموتى الذين لم يتركوا
اولادا لان الواقف قال من مات منهم ولا ولده رجع نصيبه على اصل هذه
الصدقة فمدرردنا نصيب من مات منهم ولا ولده الى اصل الغلة ثم قسمنا ذلك
على من يستحقها انتهى كلام الخصاص وكذلك يرجع نصيب من لم يبين الواقف

(٢) وان لم يكن له ولد ولا ولد ولا اسفل من ذلك انتقل نصيبه الى اخوته المشاركين
له في الاستحقاق بالوقف المذكور مضافا لما يستحقونه هذا شرط الواقف انتهى
ثم ذكر ترتيب الاموات (والمعنى واحد صحيح

مستحقه لاصل الغلة كما نص عليه الخصاص انتهى كلام الشرنبلالي (قلت) اما
 افتاؤه بنقص القسمة ورجوع حصه ابن يحيى الى غلة الوقف فصحيح واما دخول
 بنت يحيى فغير مسلم لانها ماتت قبل نقض القسمة واولادها من اهل الدرجة
 الثالثة والقسمة المستأنفة انما هي على رؤس اهل الدرجة الثانية كما قدمناه عن
 الخصاص ومن تابعه وان اراد اختيار ما قاله السبكي من القسمة على اصولهم كما
 تقريره لا يستقيم ايضا اذ ليس في صورة سؤاله تنزيل ولد من مات قبل الاستحقاق
 منزلة اصله واما ما نقله من عبارة الخصاص فليس فيها ما يشهد له اصلا لانه انما
 اعطى اولاد الميتين لعدم نقض القسمة لبقاء الطبقة الاولى (وبينه) ان مسألة
 الخصاص شرط فيها الترتيب بين الطبقات وان مات عن ولد فصصيه لولده
 او عن غير ولد فراجع الى غلة الوقف كما في عبارة الاشياء فلما مات من العشرة
 اثنان لاعن ولد عاد سهمهما الى اصل الغلة وصارت تقسم على ثمانية ولما مات اثنان
 ايضا عن ولدين انتقل سهمهما لولديهما وبقيت القسمة على ثمانية فلما مات آخران
 لاعن ولد رجع سهمهما الى اصل الغلة وصارت تقسم على ستة الاربعة الاحياء
 من اولاد الواقف والميتين عن ولدين وتعطى حصص الميتين لولديهما واما لو شرط
 انتقال نصيب من مات لاعن ولد الى اخوته او الى اهل طبقتهم فيختلف الحكم
 المذكور لانه لما مات اثنان من العشرة لاعن ولد انتقل نصيبهما الى اخوتهما
 اثمانية فلما مات اثنان عن ولدين اعطى ولداهما سهمين من الاسهم الثمانية ولما
 مات الاخيران لاعن ولد انتقل نصيبهما الى اخوتهما الستة فقط دون ولدي
 الميتين لانهما من اهل الدرجة الثانية وليس فيه اشتراط اقامة من مات عن ولد
 مقام والده وحيث يعطى ستة سهام لاولاد الواقف الاربعة الاحياء وسهمان لولدي
 ولديه (بق هنا شيء) وهو انه لو شرط الدرجة الجميلة وارادنا نقض القسمة
 باقراض البطن الاعلى واستيناف القسمة على رؤس البطن الذي يليه وكان في
 هذا البطن الثاني رجل مات قبل استحقاقه عن ولد فهل ينزل ولده منزله ويقسم
 عليه (ظاهر) قول الخصاص يقسم على عدد البطن الثاني ويبطل قوله من مات
 عن ولد انتقل نصيبه لولده لان الامر يؤل الى قوله وولد ولدي انما هذا
 الولد لا يقسم عليه لانه ليس من البطن الثاني بل هو من الثالث وقد يقال ان
 كلام الخصاص في غير ما فيه اشتراط الدرجة الجميلة لان الخصاص لم يذكرها في
 كتابه فحيث فرض الواقف من مات قبل الاستحقاق عن ولد حيا ونزل ابنه
 منزله تقسم عليه حصه ابيه في هذه القسمة المستأنفة لانه حيث آل الامر الى

قوله وعلى ولد الولدى وهذا الميت من جلة ولد ولده وقد نزل منزلة الاحياء الثلاثة
 محرم ولده الموجود الآن يقسم عليه ايضا عملا بشرطه ويبقى هذا الشرط عند
 تنقض القسمة وان بطل الشرط الاول وهو قوله من مات عن ولد فنصيبه لولده
 لانه انما بطل لثلاث بطل قوله وعلى ولد ولدى لانه ان اقرض البطن الاول ولم
 تنقض القسمة بل اعطينا نصيب آخر الطبقات موتا الى ولده وهكذا في كل طبقة
 يلزم بطلان ترتيبه بين الطبقات المستفاد من افظه ثم او من لفظه طبقة بعد طبقة
 فتتقض القسمة بموت آخر الطبقة العليا وتقسم قسمة مستأنفة على التي تليها ثم
 تعمل جميع شروطه فتعطي حصة من مات عن ولد من الطبقة الثانية لولده الى
 ان يموت آخر هذه الطبقة فتتقض القسمة وتبطل ما كنا اعطيناه من حصة المتوفى
 عن ولد من هذه الطبقة الثانية لولده كما فعلنا في الاولى وتقسم على الطبقة الثالثة
 قسمة مستأنفة وهكذا في سائر الطبقات واما شرط الدرجة الجعلية فاذا عملناه عند
 القسمة المستأنفة فلا يلزم عليه ابطال شئ من الشروط التي شرطها الواقف فلا
 داعي الى عدم اعماله بل في اعماله اعمال غرض الواقف وهو انه اراد ان لا يحرم
 ولد من مات والده قبل الاستحقاق هذا ما ظهر لي ولم ار من تعرض له والله سبحانه
 اعلم (فائدة) اذا قال في الدرجة الجعلية من مات قبل استحقاقه عن ولد انتقل
 اليه ما كان يستحقه ابوه لو كان حيا فانت امرأة قبل الاستحقاق عن ولد قال
 العلامة المناوي في كتابه تيسير الوقوف زعم القاضي بهاء الدين بن الزكي ان
 نصيبها لا ينتقل لولدها بحكم هذا الشرط لانه مذكور بلفظ الاب فلا يتناول الام
 وخطاه التاجي واقى بان لفظ الاب جاء للتغليب فلا فرق بين الذكر والانثى
 انتهى وهو ظاهر موافق لعرض الواقف وبقي فوائد اخر تتعلق بهذه المسئلة
 ذكرتها في كتابي العقود البرية تنقيح الفتاوى الحامدية وهذه المسئلة تحتل
 كلاما طويلا ولكن فيما ذكرناه هنا كفاية * لدوى الدراية * والله تعالى اعلم بالصواب
 * واليه المرجع والمآب * وصلى الله تعالى على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله
 وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين

المقود الديه في قول الواقف على الفريضة الشرعية لخاتمة
المحققين نخبه المدققين العلامة المرحوم السيد محمد
عابدين نفعنا الله تعالى بعلومه في الدنيا ويوم الدين
آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * الذى وفق من شاء من الواقفين * على شروط الواقفين *
 * التى لم تزل العلماء فيها متحيرين * لفهم الحق المبين * بواضح الادلة والبراهين *
 والصلاة والسلام على النبي الامين * المبعوث رحمة للعالمين * وعلى آله واصحابه
 نخبة العالمين * وقدوة العابدين * وتابعيهم باحسان الى يوم الدين (اما بعد)
 فيقول العبد الفقير محمد امين * الشهير بابن عابدين * غفر الله له ولوالديه والمسلمين
 اجمين * قد وقع السؤال عن قول واقف في كتاب وقفه يقسم ربع الموقف على
 الموقوف عليهم على الفريضة الشرعية هل المراد به المفاضلة بين المذكور
 والاناث ام القسمة بالسوية * فاردت تحرير الجواب * بلايجاز ولا اطاب * في
 رسالة (سميتها) العقود الدرية * في قولهم على الفريضة الشرعية فاقول وبالله
 التوفيق * ومن فيض فضله استمد التحقيق * ان هذه المسئلة قد اختلفت فيها فتاوى
 المفتين * من العلماء المتأخرين * حيث لم يرد فيها نص عن الائمة المتقدمين *
 وقد الف فيها رسالة شيخ الاسلام العلامة يحيى ابن المنقار المقتى بدمشق الشام
 * سماها الرسالة المرضية في الفريضة الشرعية * وافقه عليها كثير من اهل عصره *
 وصوبوا ما ابتكره بثاقب فكره * وخالفه فيها آخرون * والكل ائمة معتبرون *
 * فما انا اذ كركك جملة من كلام الفريقين * واضم اليها ما تقر به العين ويقر به
 كل منصف مسعف * غير حسود متلف * ولا عدو متأسف * على حسب
 ما يظهر لفهمى السقيم * وفوق كل ذى علم عليم * فصل * في تلخيص ما في
 الرسالة المرضية للعلامة ابن المنقار وهو انه قد وقع السؤال في رجل وقف وقفه
 حال صحته على اولاده واولاد اولاده وذريته ونسله وعقبه على الفريضة الشرعية
 وجعل آخره للفقراء وله اولاد اولاد ذكور واناث كيف تقسم العلة بينهم (فاجاب)
 شيخ الاسلام محمد الحجازى الشافى بانه تقسم على جميعهم حيث لم يقل الواقف
 للذكر مثل حظ الانثيين . وبه افتى الشيخ سالم السنهورى المالكي والقاضى تاج الدين
 الحنفى وغيرهما (وما) يؤيده قول الخصاص اصل الموقف انما يطلب به ما عند
 الله تعالى وهو الثواب واصله للمساكين انتهى * فلا بد من اعتبار الصدقة في
 الوقف لتصح اصله * وقال الله تعالى (ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء

ذى القربى) اى اعطاء القرابة حصصهم بالذكر اهتمامهم الا ترى انهم صرحوا
 جميعا بأنه تفرق صدقة كل فريق منهم على السوية لا تفضل الذكور على الاناث
 لما فيها من اجر الصدقة واجر الصلة وكذلك المشروع فى الوقف على الاولاد
 حالة الصحة التسوية بينهم ذكرا كان او انثى من قبل ان الواقف انما اراد القرابة
 كذا صرح به الخصاص وقصد بذلك ايضا الصلة للاولاد على وجه الدوام * والعدل
 والانصاف من حقوق الاولاد فى العطايا والاحسان والوقف عطية فلا تفاوت
 فى ذلك بين الذكر والانثى بسبب التسوية فى الحق المذكور * بلا روى مسلم
 فى صحيحه من حديث النعمان بن بشير رضى الله تعالى عنهما قال تصدق على ابي
 ببعض ما له فقاتلنى مرة بنت رباحة لا رضى حتى تشهد لى رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم فانطلق بى يشهد على صدقتى فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 افلتت هذا بولدك كلهم قال لا قال اتقوا الله واعدلوا فى اولادكم فرجع ابي فرد ذلك
 الصدقة * وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم سووا بين اولادكم فى العطية ولو كنت مؤثرا احدا لا آثرت النساء على
 الرجال رواه سعيد فى سننه الحديث * وقال الاكمل الصدقة عطية يراد بها المثوبة
 * وقال صاحب الاختيار الهبة هى العطية الخالية عن تقدم الاستحقاق والصدقة
 كالهبة لانها تبرع انتهى * فقد صح ان لفظ الهبة والصدقة والوقف داخل فى
 لفظ العطايا * وفسر اولادهم العدل فى الاولاد بالتسوية والانصاف فى الطايا بين
 الذكور والاناث حالة الحياة * وفى الخاتمة ولو وهب رجل شيئا لاولاده فى الصحة
 واراد تفضيل البعض على البعض روى عن ابي حنيفة انه لا يابى به اذا كان
 التفضيل لزيادة فضل فى الدين وان كانوا سواء يكره * وروى المعلى عن ابي
 يوسف انه لا يابى به اذا لم يقصد به الاضرار وان قصد به الاضرار سوى بينهم
 يعطى للابنة مثل ما يعطى للابن * وقال محمد يعطى للذكر ضعف ما يعطى للانثى
 * والقوى على قول ابي يوسف انتهى * وفى التارخانية : معزيا الى تمة الفتاوى
 قال ذكر فى الاستحسان فى كتاب الوقف وينبغى للرجل ان يعبدل بين اولاده فى
 العطايا والعدل فى ذلك التسوية بينهم ذكرا كان او انثى فى قول ابي يوسف وفى قول
 محمد يعطيهم على قدر الموارث ولو اراد ان يدفع النصف للبعض ويحرم البعض
 يجوز من طريق الحكم والعدل والانصاف ان يعطيهم على ما ذكرنا انتهى * وقد ذكر
 هذا الحكم بعينه فى الهبة كما ذكره غيره فيها ولم يفرق بين عطية الاعيان والمنافع *
 وقد اخذ ابو يوسف حكم وجوب التسوية من هذا الحديث وتبعه اعيان

المجتهدين وأوجبوا التسوية بينهم وقالوا يكون آثما في التخصيص وكذا في التفضيل
 وفسر محمد المدلل بالتسوية بينهم على قدر مواريتهم لان الشرع جعل ميراثهم
 كذلك وقاس حالة الحياة على حالة الموت وساعده العرف الجاري بين الناس
 على ذلك ولكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قدر سهم البنت ونحوه بالنصف
 في العطايا فهي سهام مقدرة ثبتت بدليل شرعي فلا يكون الدليل في احدى
 المسئتين دليلا في الاخرى مع قيام الفرق بينهما كما صرحوا به وليس
 عند المحققين من اهل المذهب فريضة شرعية في باب الوقف بالاهـذـه
 بموجب الحديث المذكور وما ذكر في معرض النص لا يساعد الخصم لما
 صرح به ابن الهمام وغيره من ان العرف غير معتبر في المنصوص عليه لانه يلزم ابطال
 النص وقد صرح ابن فرشته بان الاصل في كل شئ الكمال والظاهر من حال المسلم
 المبادرة الى المنذوبات واجتناب المنكر وهات فلاتنصرف الفريضة الشرعية في باب
 الوقف الا الى التسوية لنيل الثواب والفريضة من الفرض وهو التقدير والشارع
 قدر السهم في العطايا كما علمت انتهى حاصل ما في رسالة ابن المنقار وقد نقل فيها عن
 السيوطي والقاضي زكريا والامام السبكي ما يؤيد كلامه ﴿ تنبيه ﴾ قد تلخص
 من كلامه الذي قررناه الاستدلال على ان المراد من قولهم على الفريضة الشرعية
 التسوية بين الذكر والانثى بقياس مركب وتقريره ان الوقف عطية يطلب بها
 الثواب وكل عطية يطلب بها الثواب فهي صدقة فالوقف صدقة والواقف في حال
 الصحة على الاولاد صدقة وكل صدقة في حال الصحة على الاولاد فالمشروع فيها التسوية
 فالوقف في حال الصحة على الاولاد المشروع فيه التسوية * وبيان تقرب الدليل
 على وجه يستلزم المطلوب ان الوقف في حال الصحة على الاولاد عطية والمشروع فيها
 التسوية بنص الحديث فصارت التسوية هي الفريضة المقدرة في باب العطية
 للاولاد شرعا فاذا قال ذلك الواقف على الفريضة الشرعية ولم يقيد بتسوية ولا
 مفاضلة كان كلامه محمولا على ما عهد شرعا في باب العطية لان الاصل الكمال وشان
 المسلم المبادرة الى الامتثال فيراد بها التسوية لانها المشروعة الكاملة التي يحصل بها
 الامتثال وان امكن حل كلامه على ارادة المفاضلة من حيث كونها صحيحة شرعا فلا
 يعتبر ذلك لما قلنا * واما كون العرف صارفا عن ذلك ومعيانا لارادة المفاضلة فهو غير
 معتبر لانه معارض بنص الحديث واذا تعارض العرف مع النص رجع النص
 ولقى العرف * هذا تقرير خلاصة ما قدمناه على القوانين الجدلبيه ﴿ فصل ﴾
 في الجواب عن ذلك بمنع الكبرى من مقدمات الدليل وهي القائلة وكل صدقة في حال

الصحة على الاولاد فالمشروع فيها التسوية ثم يمنع التكريب (اما الاول) فلانا لانسلم
ان الوقف كالصدقة من هذه الجهة لان الوقف وان كان تصدقا بالمنفعة الا انه من
بعض الجهات فلا يلزم ان يكون الوارد في الصدقة واردا في الوقف (والدليل)
على ذلك انه قال في الظهيرية رجل لما بن وبنت اراد ان يرهما بشيء فالأفضل ان يجعل
لذكر مثل حظ الانثيين عند محمد وعند ابي يوسف يجعلهما سواء وهو المختار لان
بهوردت الاماروان وهب ماله لابن جاز في القضاء وهو آثم نص عليه محمد لان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم قال في مثل هذه الصورة اتق الله عز وعلا انتهى * ثم قال
في الظهيرية ايضا قيل المحاضر والسجلات عند الكلام على كتابة مك الوقف ان
اراد الواقف ان يكون هذا الوقف على اولاده يقول ما فضل من غلاته صرف الى
اولاده وهم فلان وفلان وفلانة ابدا ما توالدوا وتناسلوا بطنا بعد بطن وقرنا بعد قرن
لا شيء منه لاولاد البطن الاسفل مادام احد من اولاد البطن الاعلى للذكر مثل
حظ الانثيين وان شاء يقول الذكرو الانثى على السواء لا يفضل ذكورهم على
اناثهم ولكن الاول اقرب الى الصواب واجلب للثواب اه فانظر كيف ذكر ان الا
فضل في الهبة والصدقة على الاولاد هو التسوية لورود الآثار وجعل الأفضل
في الوقف عليهم المفاضلة ولم يجعل الآثار الواردة في الصدقة واردة في الوقف
فهذا نص صريح في التفرقة بينهما وحينئذ فتكون الفريضة الشرعية المهودة
بين الفقهاء هي المفاضلة فاذا اطلقها الواقف انصرفت اليها لانها هي الكاملة المهودة
في باب الوقف وان كان الكامل عكسها في باب الصدقة وليس لاحد من المقلدين
الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد مخالفة مانص عليه ائمة مذهبهم مادامت رتبة التقليد
في اعتناقهم فليس لاحد منا ان يقول ان ظاهر الحديث شمول الوقف
فانا آخذ بظاهر الحديث واترك مانص عليه مشايخ مذهبي لان ذلك جهالة
من ذلك القائل فان ائمة مذهب الدين قلدتم وجعل نفسه تابعا لهم اعلم منه بالآثار
والاخبار ولم يقولوا شيئا برأيهم جزافا وحاشاهم الله فلعلمهم اطعموا على ما لم يطعم
عليه ووصلوا الى ما لم يصل اليه وقد قال بعض العلماء من ظن ان احدا من الأئمة
المجتهدين لم يبلغه الحديث الذي يخالف مذهبه فقد اساء الظن به وتقص من رتبته
* وفي الباب الخامس من كراهية جواهر الفتاوى ان قال قائل ان هذا الحديث ما بلغ
ابا حنيفة رحمه الله تعالى قال ما عرف قدراي حنيفة وما علم درجته في العلم حيث
قال مثل هذا وحاشي ان المتقد يتلفظ بمثل هذه الكلمة بل بلغه ما صح وما لم
يقبله فانما لا يقبله لانه وجوده غير صحيح او تأوله انتهى فقد ظهر ذلك ان قياس الوقف على

الهبة والصدقة قياس مع الفارق الذي ظهر للجهنم * وتمايدك على ذلك ان كلا
 من ابن الزبير وسعد بن ابي وقاص الصحابين الخليلين رضى الله تعالى عنهما قد وقفا
 وقفهما على بينهما دون البنات المتزوجات وجملا المرذودة اى المنفصلة عن زوج
 منهن السكنى كاروى ذلك عنهما الامام الخصاص في اول كتابه في الاوقاف (واما
 الثانى) اعنى منع التقريب لوسلنا الدليل بجميع مقدماته بناء على انه لقاتل ان يقول
 يمكن حل كلام الظهيرية على الوقف بعد الموت لافى حال الصحة وان كان ظاهره
 الاطلاق وكلام الخصم فى الوقف فى حال الصحة فنقول له لانسلم تقريب الدليل اى
 لانسلم انه يستلزم المدعى وهو ان المراد بالفريضة الشرعية القسمة بالسوية لما صرحوا به
 من ان مراعاة عرض الواقفين واجبة وصرح الاصوليون بان العرف يصلح مخصصا
 وانت اذا سبرت الوقفيات القديمة والحديثة تجد فى اكثرها التصريح بقولهم لاذكر
 مثل حظ الاثنتين بعد قولهم على الفريضة الشرعية ويوجد فى بعضها على الفريضة
 الشرعية فريضة الميراث للذكر مثل حظ الاثنتين وفى بعضها بدون قوله للذكر
 الخ فلو كان معنى الفريضة الشرعية فى باب الوقف اثبوتة لكان كلاما متاقضا فح
 يجب حل المطلق على هذا المقيد الذى يصرحون به تأكيدا للمجرى عليه عرفهم
 كما هو الشأن فى سكوك الاوقاف وغيرها من الاطناب فى العبارة والتأكيد والتكرار
 لزيادة البيان (وفى) مواضع كثيرة من كتاب الاوقاف للامام الخصاص يقول وعلى
 هذا تعارف الناس وعلى هذا امور الناس ومعانيهم فهو دليل على اعتبار المعانى العرفية
 (وفى) الاشياء والنظائر من القاعدة السادسة العادة محكمة مانصه ومنه الفاظ
 الواقفين تبنى على عرفهم كما فى وقف قمع القدير وكذا لفظ الناظر والموصى والحالف
 الخ ثم ذكر اشياء كثيرة تشهد لذلك فراجعها فى فتاوى المحقق ابن حجر المكي لاني
 عبارات الواقفين على الدقائق الاصولية والفقهية والعربية كما اشار اليه الامام البلقيني
 فى الفتاوى وانما يبينها على ما يتبادر ويفهم منها فى العرف وعلى ما هو اقرب الى مقاصد
 الواقفين وعاداتهم قال وقد تقدم فى كلام الزركشى ان القرائن يعمل بها فى ذلك وكذا
 صرح به غيره وقد صرحوا بان الفاظ الواقفين اذا ترددت تحمل على اظهر معانيها
 وبان النظر الى مقاصد الواقفين معتبر كما قاله القفال وغيره اه (وفى) جامع الفصولين
 مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف انتهى (وفى فتاوى العلامة
 قاسم ابن قطلوبغا الحنفى مانصه قال فى كتاب الوقف لابي عبد الله الدمشقي عن شيخه
 شيخ الاسلام قول الفقهاء نصوصه اى الواقف كنصوص الشارع يعنى فى الفهم
 والدلالة لافى وجوب العمل بمعان التحقيق ان لفظه ولفظ الموصى والحالف والناظر

وكل عاقد يحمل على عاقبه في خطابه ولقته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب والله
 الشارع اولاولا بخلاف ان من وقف على صلاة او صيام او زكاة او جهاد غير شرعي
 لم يصح والله تعالى اعلم (قلت) واذا كان المعنى كما ذكرنا كان من عبارة الموقف
 من قبيل المفسر لا يحتمل تخصيصا ولا تاويلا يعمله به وما كان من قبيل الظاهر كذلك
 وما احتمل وفيه قرينة جل عليها وما كان مشتركا لا يعمل به لانه لا عموم له (اي المشترك)
 عندنا ولم يقع فيه نظر لمحمد ليرجع احد مدلوليه وكذلك ما كان من قبيل المحمل لاذمات
 الواقف وان كان حيا يرجع الى بيانه هذا معنى ما افاده والله تعالى اعلم انتهى كلام العلامة
 قاسم رحمه الله تعالى فانظر الى قوله وكل عاقد يحمل على عاقبه ولقته الخ
 واذا كان كذلك فهو من قبيل المفسر الذي لا يحتمل تخصيصا ولا تاويلا (وفي) البحر
 من كتاب القضاء عن السيوطي عن فتاوى السبكي ان قضاء القاضى ينقض عند الحنفية
 اذا كان حكما لادليل عليه وما خالف شرط الواقف فهو مخالف للنص وهو حكم
 لادليل عليه سواء كان نصه في الوقف نصا وظاهرا انتهى قال صاحب البحر وهذا
 موافق لقول مشايخنا كثيرهم شرط الواقف كنص الشارع فيجب اتباعه كما في
 شرح المجمع للمصنف اه (وفي) البحر من كتاب القضاء ايضا ان المرأة تصلح شاهدة
 في الاوقاف كما تصلح ناظرة اه وقد ذكر ذلك بحناورده في النهر بقوله ان عرف
 الواقفين مراعى ولم يتفق تقريرائى شاهدة في الوقف في زمن ما فيما علمنا فوجب
 صرف الفاظه الى ما عارفا واذا كان هذا المعنى لم يخطر ببال واقف ولم يسر ذهنه
 اليه وانما اراد من من الشاهد الكامل فكيف يصرف لفظه الى غير مراده وقد قال
 شيخ الاسلام عبد البر في شرح الوهبانية يبنى ترجيح رواية دخول اولاد البنات
 فيما لو وقف على ذبيته لان عرفهم عليه لا يعرفون غيره ولا يسرى الى اذهانهم غالبا
 سواء فاعتبر عرفهم وقال فيما لو وقف على ولده وولده يبنى ان تصح رواية
 دخول اولاد البنات ايضا قطعا لان فيها نص مجمد عن اصحابنا وقد انضم الى ذلك
 ان الناس في هذا الزمان لا يفهمون سوى ذلك ولا يقصدون غيره وعليه علمهم وعرفهم
 انتهى وهذا برهان لما ادعيناه فوجب الحكم بمقتضاه واذا عرف هذا فمقرر بها
 في شهادة وقف ابتداء غير صحيح والله تعالى الموفق انتهى كلام النهر (قلت) وهو
 برهان ايضا لما ادعيناه فوجب الحكم بمقتضاه مع ان دخول اولاد البنات خلاف
 ظاهر الرواية فحيث رجح خلاف ظاهر الرواية عن ائمة المذهب بالعرف على ما هو
 ظاهر الرواية عنهم يكون العرف مرجحا في مسئلتنا بالاولى فانها لم تتعارض فيها
 قولان عن ائمة المذهب بل لو فرضنا ان ظاهر الرواية في مسئلتنا حقل الفريضة

الشرعية على التسوية كان لنا ان نمدل عن ظاهر الرواية الى القول بحملها على المفاضلة بناء على ما هو العرف الشائع بين الناس الذي لا يفهمون غيره (لا يقال) العرف مشترك لانهم تارة يقولون على الفريضة الشرعية لذ كمثل حظ الاثنين وتارة يقتصرون على قولهم على الفريضة الشرعية فيدل على ان الثاني غير الاول (لانا نقول) لا كلام لنا في التصريح بالمفاضلة وانما الكلام في صورة الاطلاق والتمتد في العرف حملها على المفاضلة التي كثيرا ما يصرحون بها وانما يثبت الاشتراك لوتبادر حملها على التسوية او تساوى الامران اولوراينا يوما من الايام احدا من الواقفين يقول على الفريضة الشرعية على السوية ليكون قوله على السوية تصريحا بما اراده كما يقولون للذكر مثل حظ الانثيين تصريحا بما اراده ومن انكر تبادل العرف فيما ذكرنا فليسال العوام فضلا عن الخواص (على) ان القائل بحمله على التسوية مسلم ان العرف بين الناس هو المفاضلة كما قدمناه عنه (واما قوله) بعدمه وليس عند المحققين من اهل المذهب فريضة شرعية في باب الوقف الا هذه اى التسوية بموجب الحديث المذكور فيقال عليه لم ترا حاد من ائمة المذهب صرح بمسئلتنا ولوراينا له لا تبعناه واسترحنا من القيل والقال ولو كنت انت رايت لنقلته لانه يدل على مطلوبك واما من نقلت عنهم من اهل عصرك او عن قلمهم فليسوا باهل المذهب في اصطلاح فقهاءنا وانما اهل المذهب المشايخ المتقدمون من اصحاب التخریح او الترجيح واضربهم ولو سلنا ان احدا منهم قال بذلك وان ذلك هو المعروف عندهم نقول ان عرفنا بخلافه والعرف يتغير فتغير به الاحكام كانوا عليه (الا ترى) الى ما ذكره في الايمان في الغدا والشاوي الوكالة في اشتراء الطعام وغير ذلك في مواضع كثيرة يتوافقها الاحكام على عرف المتقدمين واذكر من بعدهم لها احكاما اخر بناء على العرف الحادث بل قد يتغير العرف في الزمان اليسير فان جملة من المسائل خالف فيها ابو يوسف شيخه باحنيقة وقالوا انها مبنية على اختلاف العرف والزمان لاعلى اختلاف الحجية والبرهان منها السؤال عن الشاهد وتزكيته مع ان ما بينهما زمان يسير (وقد) شاع من القواعد المقررة ان المعروف عرفا كالمشروط شرطا ولم يقل احد ان ذلك خاص بعرف المتقدمين واذا كان العمل بشرط الواقف واجبا كما قدمناه عن البحر وكان كلام كل قاعد يحمل على عاده في خطابه ولقته وان خالفت لغة الشارع اولغة العرب وانضم اليه هذه القاعدة كان الحمل على ما تعارفه واجبا وان خالف عرف غيره كما لو صرح به كان نص الشارع انما يحمل على ما تعارفه كما اذا اطلق الصلاة والصوم والحج ونحو ذلك فانه يحمل على ما تعارفه من المعاني الشرعية الخاصة دون المعاني

الفوية العامة وقد سمحت أيضا ان ينص الواقف كنص الشارع في القهم والدلالة
 وانه تجرى فيه اقسام النص الشرعي من لفسر والظاهر والمشترك والمجمل فحيث
 كان العرف ما قلنا وجب الحمل عليه واذا علمت ذلك فاذا ذكره العلامة ابن المنقار
 عن الامام السبكي من انه افتى بالقسمة بالسوية فيمكن الجواب عنه بانه لم يشتهر في
 زمنه اطلاق الفريضة الشرعية على المفاضلة كما هو المتعارف في زماننا واذا لم يشتهر
 ذلك في زمنه فالاصل القسمة بالسوية لعدم ما يفيد خلافه واما ما نقله عن الامام
 السيوطي فستعرف ما فيه (واما) ما صرح به ابن الهمام من ان العرف غير معتبر
 في المنصوص عليه لانه يلزم ابطال النص فنقول بموجبه ولكن لانسلم ورود النص
 في مسئلتنا كما علمته مما قدمناه ولو سلمنا انه وارد في مسئلتنا وانه دال على كراهة المفاضلة
 في الوقت فلا يلزم ابطال النص لان قولهم ان العرف غير معتبر في المنصوص عليه
 معناه انه لا يعتبر في تغيير حكم النص لاجبى انه تبطل دلالة الفاظه على المعاني
 المتعارفة (بيان) ذلك انه لو ورد نص بكراهة شيء او بجرمته ثم جرى تعامل
 الناس وعرفهم على خلاف ما ورد به النص نقول ان العرف لا يغير حكم النص
 وهو الكراهة او الحرمة ولا يجعل ذلك الشيء المتعارف مباحا لان العرف غير معتبر
 في المنصوص عليه فيجب اتباع النص وعدم اعتبار العرف والالزم ابطال النص
 واذا لم يعتبر العرف لذلك لا نقول انها تبطل دلالة الالفاظ العرفية على معاني المتعارفة
 المخالفة للنص * فاذا فرضنا ان النص ورد بكراهة المفاضلة في باب الوقف وتعارف
 الناس المفاضلة فيه نقول ان العرف لا يغير حكم النص بمعنى ان الكراهة الثابتة
 بالنص باقية وهذا مسلّم ولكن ليس الكلام فيه وانما الكلام في دلالة اللفظ العرفي
 وهو الفريضة الشرعية في مسئلتنا فان المتعارف فيها عدم التسوية فاذا اطلق الواقف
 لفظ الفريضة الشرعية بناء على عرفه وقلنا انه اراد به المفاضلة وعدم التسوية من
 اين يلزمه ابطال النص وانما يلزم ذلك ان لو قلنا ان معناه ان عدم التسوية لا كراهة
 فيها ترجحا للعرف على النص ولم نقل ذلك اصلا وانما قلنا هذا اللفظ معناه في العرف
 عدم التسوية اعم من ان يكون عدم التسوية منكروها او مستحبا (لا يقال) تسميتها
 فريضة شرعية يقتضى مشروعيتها وذلك يتناقى كون معناها عدم التسوية المكروه
 شرعا اذا فرضنا ثبوت كراهته بالنص (لانا نقول) لامنافة لان الفريضة الشرعية
 صار علما لهذا المعنى عرفا والاعلام لا يعتبر فيها معاني الالفاظ الوضعية كما لو سميت
 شخصا عبد الدار واثب القاقه ونحو ذلك على ان المفاضلة فريضة شرعية في باب
 الميراث فاذا جرى العرف على اطلاقها في باب الوقف لم يخرج عن التسمية الاصلية *

فقد ثبت بما قررناه ان النص الشرعي لا يبطل دلالة اللفظ العرفي ولا يلزم من ابقاء اللفظ العرفي على معناه وحمله عليه ابطال النص ولولزم ذلك للزم بالتصريح به ايضا كما لو قال بالفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين فانما لا نقول هذا مخالف لحكم النص فنصرفه عن مدلوله ليوافق المنصوص والا لزم ابطال النص اذ لا ابطال فيه قطعا كما لا يخفى على كل احد واذا كان الواجب حمل الكلام على المتعارف كما قدمناه صار ذلك المطلق وهو قولنا بالفريضة الشرعية مساويا للمقيد بقولنا للذكر مثل حظ الانثيين واذا كان ذلك المقيد لوجوبه على معناه الموضوع له لا يلزم منه ابطال النص فكذلك المطلق الذي معناه في العرف معنى ذلك المقيد والا لزم ابطال الدلالة العرفية وحمل الالفاظ دائما على المعاني الشرعية وهو خلاف الاجماع وعلى هذا التقرير الذي قلناه لو ذكر الفريضة الشرعية في الهبة دون الوقف كما اذا قال وهبت لابني وبنتي كذا على الفريضة الشرعية يكون معناه المفاضلة بينهما لانه هو المتعارف في محاربات الناس فتعين حمله عليه وان كان الواهب قد ارتكب الكراهة كما اذا صرح بذلك المعنى المتعارف وقال للذكر مثل حظ الانثيين او لابني الثلث ولبنتي الثلث فانه يتعين ما قال ولا يلزم من ذلك الغاء النص بمقابلة العرف لانا قد اعلمنا النص حيث اثبتنا حكمه وهو الكراهة واثبتنا العرف حيث اجرينا لفظه على معناه المتعارف (فان قلت) قد تقدم ان الاصل في كل شيء الكمال فتعين حمله على التسوية المشروعة (قلت) هذا انما هو فيما اذا كان اللفظ محتملا لعينين فينصرف اللفظ عند الاطلاق الى الكامل منهما والفريضة الشرعية لا معنى لها عرفا الا المفاضلة فحملها على التسوية صرف للفظ عن معناه الذي قصدته المتكلم فانه لو قصد التسوية لصرح بها ولم يقل على الفريضة الشرعية وقد سمعت التصريح بانه يحمل كلام كل عاقد على عادته وان خالفت لغة العرب اولفة الشرع نعم لو كان العرف مشتركا بين المعنيين امكن ان يقال ان كون احدهما اكمل لموافقته المشروع قرينة على ان المتكلم قد اراده جلالحال المتكلم على الصلاح فتأهل وتعمل * فان هذا المقام * من مزالق الاقدام * وما ذكرته هو غاية علمي * ونهاية ما وصل اليه فهمي والله تعالى اعلم بالصواب * واليه المرجع والمآب

﴿ فصل ﴾ قد علمت مما سبق ان محل النزاع انما هو فيما اذا وقف في صحته على اولاده وقال على الفريضة الشرعية هل يكون المعنى المفاضلة او التسوية وهذا يوجد في بعض الاوقاف قليلا اما الكثير الشائع فيها فهو ان الواقف ينشئ وقفه على نفسه مدة حياته ثم من بعده على اولاده واولادهم وهكذا فلذا قال في هذه

الصورة على الفريضة الشرعية واطلق فليس من محل النزاع لانه ليس من العطية
 في حال الحياة حتى يمكن ادعاء ان النص الوارد فيها صارف للفظ العرفي عن معناه
 المتعارف وحينئذ فيبق اللفظ العرفي بلا معارض فيتعين حمله على معناه بلا نزاع
 ويدل على ذلك ان الواقع في كلام العلامة ابن المنقار التقييد بحال الصحة في السؤال
 والجواب * ويعلم من هذا بالطريق الاولي انه لو كان الوقف على غير اولاده بان
 كان على اولاد اخيه او اقاربه او عتقائه او بنى فلان ونحو ذلك لا يكون من محل
 النزاع في شيء اصلا فيتعين حل الفريضة الشرعية على المعنى المتعارف قطعاً
 لان النص وارد في عطية الرجل اولاده لافي غيرهم فيسلم العرف عن دعوى المعارض
 * واولى من هذا ايضاً ما هو واقعة القتوى في زماننا وهي ان رجلاً باع داره لابن
 زيد وبنتيه بيما شرعياً بمن معلوم على الفريضة الشرعية فانه يتعين حمله على المعنى
 المتعارف قطعاً فانه لاهبة هنا اصلاً فضلاً عن كونه هبة لاولاده او اولاد غيره
 فلم يعارض المعنى العرفي هنا نص ولا راجحة نص فمن اين يمكن دعوى
 ارادة التسوية ﴿ فصل ﴾ قال العلامة الشيخ علاء الدين في الدر
 المختار شرح تنوير الابصار متى وقف حال صحته وقال على الفريضة الشرعية
 قسم على ذكورهم واناثهم بالسوية هو المختار المنقول عن الاختيار كما حقه
 مفتى دمشق يحيى ابن المنقار في الرسالة المرضية على الفريضة الشرعية
 ونحوه في فتاوى المصنف انتهى قال بعض محشييه هو مخالف للنص في
 خصوص الفرع المذكور فانه في اجابة السائلين وغيره ذكر ان للذكر مثل حظ
 الانثيين انتهى قلت وقوله ونحوه في فتاوى المصنف يعنى مصنف التنوير عجيب
 فان الذي راينه في فتاوى صاحب التنوير خلافه ونصه (سئل) عن رجل وقف
 عقارات معلومة يملكها على نفسه ايام حياته ثم بعده على بناته الاربع وعلى من
 يوجد ذلك من اولاد الذكور والاناث على حكم الفريضة الشرعية ثم من بعدهم
 على اولاد الذكور منهم خاصة يستقل به الواحد ذكر اكان اوانثى ويشترك فيه
 الاثنان فصاعداً على حكم الفريضة الشرعية ثم على اولاد اولادهم وذريتهم ونسلهم
 وعقبهم كذلك على انه من مات من اولاده الذكور وله ولد او ولد ولد او اسفل من
 ذلك انتقل نصيبه اليه مستقل به الواحد ذكر اكان اوانثى ويشترك فيه الاثنان
 فصاعداً على حكم الفريضة الشرعية فاذا انقرض اولاد الظهور ولم يبق منهم احد
 كان ذلك وقفاً على من يوجد من اولاد البطون على الترتيب المشروح في اولاد الظهور
 لا ذكر مثل حظ الانثيين فاذا انقرض الموقوف عليهم عن اخرهم كان ذلك على

جهات عينها الواقف في كتاب وقفه . فهل اذا انحصر الوقف اذ كور في ثلاثة
 ذكورهم اولاد بنت المواقف والثلاثة ذكور المذكورون احدهم لام والاشنان
 اخوان لاب وام ثم مات احدا الاخيرين الشقيقين وآل الوقف الى الاخ لام المذكور
 والى الاخ الشقيق المزبور . فهل تقسم غلة الوقف بينهما نصفين ام تقسم الغلة
 على حكم الفريضة الشرعية بينهما (اجاب) تقسم الغلة بينهما نصفين عملاً بالظاهر
 من سياق عبارة الواقف ومنها قوله فاذا انقرض اولاد الظهور ولم يبق منهم احد
 كان ذلك وقفاً على من يوجد من اولاد البظون على الترتيب المشروح في اولاد الظهور
 للذكر مثل خط الاثنيين فقوله لا ذكر الخ بين قوله السابق مكرراً على حكم الفريضة
 الشرعية من انه لم يرد دعوى حكم الفريضة للثلاثة المتناول ذلك لذكرين كاخوين
 احدهما شقيق والاخر لام وماقرر هو الموافق للنائب من احوال الواقفين فانهم
 لا ياختون في وقفهم بما يطابق الارث في جميع الافراد بل النائب من احوالهم قصد
 التفاوت على الذكر والاثني فاذا قال ذلك على حكم الفريضة ينزل على النائب المذكور
 سيما وقد جرى في عبارة هذا الواقف الاطلاق تارة حيث قال اولاً على حكم الفريضة
 الشرعية والتقسيد اخرى حيث قال آخراً للذكر مثل حظ الاثنيين كما قدمناه والمطلق
 محمول على المقيد وقد اجاب بهذا الجواب شيخ الاسلام عمدة الانام مفتي الوقف
 بالقاهرة المحروسة هو الشيخ نور الدين المقدسي وشيخ الاسلام محمد الطبراني
 الشافعي مفتي الديار المصرية انتهى ما رايت في فتاوى صاحب التنوير (اقول)
 وحاصله ان المراد بالفريضة الشرعية في عبارة الواقفين المفاضلة حيث وجد ذكور
 واثناث لا قسمة الميراث من كل وجه حتى يعطى للاخ لام السدس وللشقيق الباقي
 في صورة السؤال لان ذلك نادر في كلامهم والنائب الاول وحيث لم يوجد الا ذكور
 فقط او اثناث فقط يعطون بالسوية كما صرح به في الاسعاف فيما لو قال بطنا بعد بطن
 للذكر مثال حظ الاثنيين فانه صرح بانها اذا لم يوجد الا احد الجنسين يقسم بالسوية
 وانظر الى قوله فاذا قال على حكم الفريضة ينزل على النائب المذكور يعني المفاضلة
 والمعنى انه حيث اطلق لا ينزل على غير النائب اى على قسمة الميراث من كل وجه
 وانما ينزل على النائب وهو المفاضلة فهذا نص صريح في ان الفريضة الشرعية ليس
 معناها القسمة بالسوية وانما معناها المفاضلة كما هو الشائع من فاقوله سيما وقد جرى الخ
 دليل آخر زائد على العرف لكون المراد من كلام هذا الواقف هو المفاضلة كما لا يخفى على
 من له ادنى الملم بالاسباب الكلام وكان الشيخ علا الدين نظراً الى صدر الجواب وهو قوله
 تقسم الغلة بينهما نصفين فظن ان ذلك مطرد فيما اذا كانوا ذكوراً او اماً او ذكوراً

فقط اوانا فقط مع ان السؤال والجواب في اخوين ذكرين ولا نزاع لنا في ذلك
وانما النزاع في صورة اختلاط الذكور مع الاناث ولم يقل في هذا صاحب التويران
القسمه فيه بالسوية وانما قال الغالب فيه قصد التفاوت على الذكر والانثى لا قصد
قسمه الميراث من كل وجه فهو صريح في خلاف ما قال والله تعالى اعلم (ثم اعلم)
انه قد صرح الشيخ خير الدين الرملي بمثل ما ذكره صاحب التويران من ان معنى
الفريضة الشرعية القسمه بالمفاضلة فانه سئل في فتاواه المشهوره عن وقف وقفه زيد
على نفسه ثم على اولاده ذكورا كانوا اوانا على الفريضة الشرعية ثم من بعدهم
على اولادهم ثم اولاد اولادهم الى آخره ثم قال في الجواب ينتقل نصيب الميت
المذكور لاجدولامت ولمحمد لذكر ضعف ما للانثى بالشرط المذكور * ثم سئل
بمدهذا بنحو اربعة كراريس او اخر كتاب الوقف عن وقف على نفسه ثم على
اولاده شمس ورجب ورهجة على الفريضة الشرعية ثم على اولاد الذكور
المرقومين دون الانثى ثم على اولاد اولادهم دائما متناسلا ثم ماتت رهجة لاجن ولد
ومات رجب في حياة الواقف عن ثلاث بنات وعن ابن مات في حياة الواقف ثم
مات الواقف عن شمس وعن بنات رجب ثم مات شمس عن ابن وبنين * فاجاب
بالقسمه على الاولاد المستوين في الدرجة لافضل للذكر على الانثى اذ شرط التفاضل
في اولاد الواقف لا غير ولم يشترطه في غيرهم فيبقى مطلقا وفيه يستوى الذكر والانثى
انتهى * فقوله شرط التفاضل في اولاد الواقف اى بقوله على الفريضة الشرعية
فان الواقف ذكر هذا الشرط في اولاده دون اولادهم (وفي) فتاوى العلامة الشيخ
اسماعيل الحايك مفتى دمشق الشام تلميذ الشيخ علاء الدين الحصكفي في ضمن جواب
سؤال وقوله على الفريضة الشرعية يقتضى ان يكون للذكر مثل حظ الانثيين
كاهو المتبادر المتعارف من كلام الواقفين اه بحروفه (وفي) الفتاوى المسماة
بالفتاوى النعمية لشيخ مشايخنا العلامة الفقيه الشيخ ابراهيم الغزى الشهير بالسايحاني
امين الفتوى بدمشق الشام ومن خطه نقلت مانصه فيمن وقف على نفسه ثم على
اولاده على الفريضة الشرعية وعلى نسله ثم على الاقرب فالاقرب من جهته ثم مات
واولاده ونسله وله اولاد اولاد اخيه ذكور واناث (فاجبت) بالقسمه بالسوية
حيث لم يفضل الذكر واطلق ولم يقيد كالاول كافي الخيرية وكانه نظر للعرف وعليه
فتوى في الاسماعيلية انتهى * واثار بقوله كما في الخيرية الى الجواب الثاني الذي
نقلناه عن الشيخ خير الدين فانه طبقه حيث ذكر الواقف التقييد بالفريضة الشرعية
في اولاده ولم يذكره فيمن بعدهم فيقسم على من بعدهم بالسوية لعدم ذكره بالمفاضلة

فيهم * وأشار بقوله وعليه فتوى في الاسماعيلية الى ما نقلناه عن المرحوم الشيخ اسماعيل
 الحياك والله تعالى اعلم (ورأيت) في فتاوى المرحوم العلامة حامد افندي العمادى
 مفتى دمشق الشام عن جده فقيه زمانه العلامة المحقق الشيخ عبدالرحمن افندي
 العمادى مفتى دمشق الشام سؤالاً وجواباً بطويلين حاصل ما يوافق غرضنا منهما
 ان واقفا وقف وقفه على اولاده الثلاثة عائشة واسما واجد وعلى من سيحدث له من
 الذكور ثم على اولادهم بالسوية الذكور والانثى فيه سواء ثم على اولاد الذكور ثم
 اولاد اولادهم كذلك ثم على انسابهم مثل ذلك يقدم اولاد الذكور على اولاد
 الاناث فاذا انقرض اولاد الذكور فعلى من يوجد من اولاد الاناث ذكورا واناثا
 على الفريضة الشرعية (فاجاب) بان الواقف جعلهم ثلاثة اصناف الاول يكون
 الوقف بينهم بالسوية ثم قال الصنف الثالث يكون الوقف بين ذكورهم واناثهم على
 الفريضة الشرعية * فانظر كيف جعل الصنف الثالث المذكور فيهم على الفريضة
 الشرعية مقابلاً للصنف الاول المذكور فيهم على السوية ولم يجعلاهما بمعنى واحد مع
 انه ربما يتوهم ان اطلاق الواقف قوله على الفريضة الشرعية محمول على التقييد السابق
 في قوله بالسوية فلم يلتفت الى هذه القرينة بل نظر الى ما هو المتعارف في عبارة
 الواقفين والله تعالى اعلم (ثم) رأيت في فتاوى الشهاب ابن الشلبى الحنفى سؤالاً
 مشروطاً فيه التقسمة على الفريضة الشرعية بدون تصريح بان لذكر مثل حظ
 الانثيين ولا غيره ثم اجاب عن السؤال وقسم ربع الوقف بين اهلها للذكر مثل حظ
 الانثيين (ثم) رأيت ذلك السؤال بعينه في فتاوى الشهاب احمد الرملى الشافعى
 وقسم في الجواب كذلك (ثم) رأيت ذلك في فتاوى شيخ الاسلام السراج البلقينى
 وقسم الربع واجاب كذلك (اقول) ومن هذا القيل مانقله العلامة ابن المنقار
 وجعله دليلاً لمدعاه مع ان الظاهر دلالة على خلافه وذلك ان الامام السيوطى
 قال في فتاواه (مسئلة) واقف وقف على اولاده ثم على اولادهم بالفريضة الشرعية
 ومن مات منهم انتقل نصيبه الى ولده ثم الى ولده بالفريضة الشرعية للذكر
 مثل حظ الانثيين فان لم يكن فالى اخوته واخواته فان لم يكن فالى اقرب الطبقات
 اليه على ما شرح قال الامر الى ان ماتت امرأة من اولاد الاولاد عن اولادهم ثلاثة
 محمد وخاتون اخوان وفاطمة بنت عم فهل تنتقل حصتها الى الثلاثة اولى محمد
 فقط في حكم الفريضة الشرعية التى عول عليها من ان ابن العم لا تشاركه اخته
 ولا بنت عمه اتونا ماجورين اثابكم الله تعالى الجنة (الجواب) والله تعالى اعلم
 الظاهر انتقال حصتها الى اثثة العموم قوله اقرب الطبقات واما قوله بالفريضة

الشرعية فمحمول على تفضيل الذكر على الانثى في الاسهم فقط (ويؤيد) هذا
الجل امور * احدها قوله عقيب ذلك للذكر مثل حظ الانثيين فهذه الجملة مفسرة
لمراد بذكر الفريضة الشرعية الثاني ان الفريضة الشرعية معناها الوضئ المقدرة
لامدلول لها غير ذلك والتقدير من صفات الانصبا كما قال تعالى (نصيبا مفروضا)
فلا دلالة للفظ الفريضة الشرعية على منع ولا تأخير * الثالث لو اخذنا بحكم الفريضة
الشامل لما ذكر لم تعط بنت العم شيأ البتة وان فقد ابن العم لان حكم الفرائض
انها الميراث لها البتة ولا يقول به احد هنا فمن تخصيصه بما ذكر انتهى (وحاصله)
انه ليس المراد بالفريضة الشرعية فريضة الميراث من كل جهة وانما المراد بها
المفاضلة بين الذكر والانثى فقط فلا يمنع اى لا يحجب بعض اهل طيقة ببعض
ولا يتأخر بعضهم عن بعض لما ذكره من الامور وليس المراد ايضا بالفريضة
الشرعية التسوية اذ لو كان ذلك هو المراد لخص القسمة بالسوية على الاولاد
واولادهم فقط لكون الواقف اطلق الفريضة الشرعية فيهم وصرح بالمفاضلة فبين
بعدهم من الطبقات فحيث جعل الامام السيوطى الثاني مفسرا الاول علما انه
لا يتعين حل الفريضة الشرعية على التسوية عند وجود قرينة وان كانت التسوية
هى الفرد الكامل المشروع الموافق لنص الحديث وما ذلك الا لان القرينة ترجع ان
الوقف انما اراد ما دل عليه القرينة ولا شك ان العرف قرينة على المراد ايضا بل هو
اقوى في الدلالة من القرينة اللفظية لانه يدل على معنى وضعه اللفظ عرفا فان دلالة
الفاظ الاصطلاحية على معانيها العرفية بين اهل كل اصطلاح من قبيل الحقائق بخلاف
دلالة لفظ على معنى آخر لقرينة خارجية فحيث لم يكن النص صارفا لما دلت عليه
القرينة لم يكن صارفا مادل عليه اللفظ بنفسه بحسب العرف بالطريق الاولى بمقتضى ما اذا
صرح بمدلوله العرفي وبالجملة فالذي يتعين المصير اليه والتعويل عليه انه حيث
اطلقت الفريضة الشرعية في وقف او بيع او هبة او وصية او غير ذلك لقريب
او اجنبى فان كان اهل عصر ذلك المتكلم قد تعارفوا اطلاقها على الفاضلة بين
الذكر والانثى تعين جعلها على ذلك المعنى قطعا وان لم يتعارفوا ذلك فان وجدت
قرينة اتبعت والا فالاصل التسوية لان التفاضل ترجيح بلا مرجح كالاولى يذكر
الفريضة الشرعية اصلا ولا تحمل الفريضة الشرعية على الفرائض المقدرة
في باب الميراث التى هى الثمن والثلث وضعتنهما وضعف ضعفهما فى شئ من ذلك
كما ظهر لك من كلام صاحب التتير وكلام الامام السيوطى هذا ما ظهر لذي
الترجيح * والفكرة الجريحة * مع قهور باعى * وقلة اطلاعى * فعليك بالتأمل

ولزوم التقوى • عند حادثة الفتوى • والله تعالى الموفق للصواب • واليه المرجع
والآب • والحمد لله رب العالمين • وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه اجمعين • وكان الفراغ من تأليفها في حدود الثلاثين بعد المائتين والالف
على يد جامعها الحقير محمد مايدى • غفر الله تعالى له ولوالديه والمسلمين آمين •

غاية المطلب في اشتراط الواقف عود النصيب الى اهل الدرجة
الاقرب فالاقرب للعلامة المحقق والفهامة المدقق خلاصة
الاشراف من آل ياسين آل عبد مناف المرحوم السيد
محمد عابدين الحسيني رجه الله تعالى
آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي وفق من شاء من الواقفين * على شروط الواقفين التي لم تزل العلماء فيها متحيرين واقفين * وارشدهم بنور الفكر الساطع والفهم البارع الى العمل بنصوصهم التي هي كنصوص الشارع والصلاة والسلام على نبيه الذي حبس نفسه الزكية في سبيله * ووقف على محجة طريقه * لا يوضح برهانه وتبوير دليله * وعلى آله واصحابه الذين تولوا عامة اموره * وصاروا نظارا على شريعته بساطع نوره صلاة وسلاما دائمين ما وكف واكف * ووقف واقف (وبعد) فيقول العبد المفتقر الامولاه * الواثق بعفوه وكرمه ورضاه * محمد امين بن عمر عابدين * غفر الله تعالى ذنوبه * وملا من زلال العنود ذنوبه * قد ورد على في شهر رجب الفرد سنة تسع واربعين وماتين والسم من طرابلس الشام سؤال اضطربت آراء العلماء قديما وحديثا في جوابه وتحيرت الافهام في تمييز خطائه من صوابه * فاردت ان اوضح الكلام كل من الفريقين * وابين للسالك اسلم الطريقين * وازيل الخفا من الدين * بما تقر به العين * على حسب مظاهر لفكري الفاتر * ونظري القاصر * متجنبيا حظ النفس والهوى * مستعينا بمخالق القدر والقوى وجمعت ذلك في وريقات (سميتها) غانة المطلب في اشتراط الواقف عود النصيب الى اهل الدرجة الاقرب فالاقرب (فقول) حاصل السؤال في وقف من شروطه ان من مات عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب عاد ما كان بيده الى من في درجته وذوى طبقتة من اهل الوقف يقدم في ذلك الاقرب فالاقرب الى الميت ماتت امرأة اسمها زينب عن اولاد شقيقتيها كاتبه وسعديه وفي درجتها حوى بنت عمها على وابن عمها وهو عبد القادر فهل يعود نصيب زينب لاولاد شقيقتيها اذ هم رحم محرم ولكون شرط الاقربيه متأخرا عن الدرجة فينسحقها ويمتد المتأخر ويكون العمل بما افق به العلامة الشيخ خير الدين الرملي ثانيا من اعتبار الاقربيه حيث اعتمد على ذلك ورجع عما افق به اولا من اعتبار الدرجة كما هو مبسوط في فتاويه ولاشئ والحالة هذه لاهل الدرجة المذكورين حيث تقرر ان الصام نص في افراده يعارض الخاص فينسحقه اذا كان متأخرا كما في هذه الحادثة ام لا افيدوا الجواب (هذا) حاصل ماورد من السؤال بعبارة مطولة (وورد) معه ورقة اخرى ذكر فيها صور اجوبة متعددة منها جواب مفتي اللادقية السيد عبد الفتاح بن عبد الله افندي النقشبندى باعتبار الاقربيه والغناء الدرجة حيث قال يعود نصيب

هذه المتوفرة الى اولاد شقيقتيها لكونهم اقرب اليها والى غرض الواقف قال
في الفتاوى الخيرية ثم نقل عبارة الخيرية بطولها وحاصلها ان الواقف شرط في وقفه
نظير ماسر وانه توفيت امرأة عن غير ولد ولا نسل ولها اولاد عم في درجتها
وابن اخت لاب انزل بدرجة * فاجاب بانه ينتقل نصيبها لابن اختها لكونه
اقرب وقال ان هذه الصورة تقع كثيرا في كتب الاوقاف وفيها تعارض اذ قوله
عاد ذلك على من هو في درجته يقتضى اعتبار الدرجة مطلقا سواء كان من نخذه
اولا وقوله الاقرب فالاقرب الى المتوفى يقتضى عدم اعتبارها وصرفها الى
الاقرب اليه وان كان انزل درجة لكن رأنا قوله الاقرب فالاقرب الى المتوفى
متأخرا عن قوله بصرف على من كان في درجته فينسخه او نقول تنقيد الدرجة
بالنخذ ولا يكون ناسخا اعمالا للكلام مهما امكن ثم نقل في الخيرية عن السبكي
عبارة طويلة حاصلها التوقف في الحكم لتعارض هذين الامرين بلا مرجع وانما اذا
رجع الى المعنى يظهر ان تقديم الاقرب الى الميت اقرب لمقاصد الواقفين ثم قال
في الخيرية واقول المصرح به في كتبتنا متونا وشروحا وفتاوى لا يدخل في اسم القرابة
الا ذوالرحم المحرم عند ابى حنيفة فلا يدخل ابن العم في قوله الاقرب فالاقرب
الى المتوفى لانه رحم غير محرم وابن الاخت رحم محرم فيدخل فيه ويصرف
اليه بصريح كلام الواقف والله تعالى اعلم انتهى (وذكر) هذا المجيب بعد
نقله عبارة الخيرية بطولها ان والده اجاب كذلك وفي هذه الورقة انه اجاب
بذلك ايضا محمد افندى الحسينى الخلو تى مفتى القدس الشريف وانه نقل
في فتاواه ما فى الخيرية وافق بذلك ايضا السيد عبد المولى ابو القوز مفتى دمياط
ونقل في جوابه كلام الخيرية وكذلك اجاب احمد افندى التيمى الخليلى ومحمد
على افندى الكيلانى مفتى جاه والشيخ محمد البزرى مفتى صيدا واند قدسئل
قديما عن مثل هذه الواقعة الشيخ عبد الله افندى الخليلى مفتى طرابلس الشام
قديما كما هو مصرح في فتاويه المشهورة وذكر عبارته في فتاواه وحاصلها متابعة
ما فى الخيرية من اثبات تعارض والترجيح للشرط المتأخر وهو اعتبار الاقربىة
مطلقا ولغرض الواقف وكون القرابة لا يدخل فيها الا ذوالرحم المحرم (قلت)
فانت ترى ان جميع هؤلاء المفتين تابعوا الخير الرملى (والذى) يظهر خلافه
(اما دعوى التعارض) فهى ممنوعة فان الواقف شرط عود نصيب المتوفى
عن غير ولد ولا نسل الى من في درجته وذوى طبقته فلفظ من عام يشمل جميع
ما يساوه في درجته الاستحقاقية الاقرب اليه نسا والابعد ثم خصص الواقف

ذلك العموم بقوله يقدم في ذلك الاقرب فالاقرب فاسم الاشارة في قوله في ذلك راجع
 الى العود الذي تضمنه يعود اى يقدم في ذلك العود اوهو راجع الى الدرجة
 باعتبار المذكور اولى من وعلى كل فقد اعتبر الاقربية في الدرجة وهو الموافق
 للعرف وعادة الواقفين ايضا وايضا فان لفظ الاقرب افعل تفضيل محذوف
 الصلة والاصل الاقرب منهم فالاقرب وضميره عائد الى اهل درجته وذوى
 طبقة لانه اقرب مذكور لالى جميع اهل الوقف الا ترى انه لو قال عاد
 نصيبه الى اهل درجته وذوى طبقة يقدم في ذلك الاقرب من اهل الوقف
 فالاقرب يكون كلاما ركيكا مستديما الغاء ذكر الدرجة واعتبار الاقرب فقط *
 ولو حل على ان المراد بقوله منهم اهل الدرجة فقط كان كلاما منتظما خاليا عن
 الالغاء والتناقض ودعوى النسخ وابطال الكلام موافقا للقواعد العربية والاصولية
 من عود اسم الاشارة والضمير على اقرب مذكور ومن اعمال الكلام وعدم اهماله
 وقد قالوا ان اعمال الكلام اولى من اهماله وهذا ايضا هو الموافق لعرف الناس
 (و) قلوا ان كلام كل عاقد وحالم وواقف يحمل على عاداته وان لم توافق
 اللغة كيف وقد وافق كلامه هنا القواعد العربية والاصولية كما ذكرنا فقد
 ثبت بما ذكرنا تخصيص الاقرب من في الدرجة وانه خرج تفسيريا لصدر الكلام
 (و) قد ذكر في الذخيرة انه لو وقف على اقربائه وانسأله وارحامه يعتبر فيهم
 الجعم عند ابى حنيفة وعندهما يشمل الواحد ولو قال على اقربائه وارحامه الاقرب
 فالاقرب لا يعتبر الجعم بلاخلاف لان قوله الاقرب فالاقرب خرج تفسير الصدر
 الكلام فتكون العبارة له وانه اسم فرد في تناول الواحد انتهى وهنا كذلك فان لفظ
 من في درجته عام فكان ذلك تخصيصا لذلك العموم فهو شرط واحد لشرطان
 متعارضان نظير قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فان
 الثاني خصص عموم الناس بالمستطيع منهم ولم يقل احدان هذا من قبيل التعارض
 والنسخ لان النسخ انما يكون ببيان للنسخ متراخ عنه ولا بد في النسخ من عدم
 امكان التوفيق بين الكلامين فيعدل عن الكلام الاول ويجعل الثاني ناسخا له
 والتخصيص اذا قلنا انه ناسخ للعموم تكون معارضته لبعض ما في ضمن العام وهو
 ما اخرج من المخصص فالتخصيص هنا اخرج المساواة بين الاقرب نسبا والابعد
 من في الدرجة الاستحقاقية واثبت تقديم الاقرب نسبا الى المتوفى على الابد من
 في الدرجة ايضا لامطلقا فبقى كلام الواقف شرطا واحدا وهو دفع النصيب الى
 من في درجة المتوفى مخصصا بكونه اقرب اليه نسبا فاذا وجد في درجته من يسببه وابن

ابن عم ابيه يعطى نصيبه لابن عمه لكونه اقرب اليه من ابن ابن عم ابيه بعد تساويهما في الدرجة ولو كان له ابن اخ انزل منه بدرجة لا يعطى شيأ لان الواقف انما شرط الاقربيه في الدرجة لامطلقا فاعطاء ابن الاخ ترك للعمل بشرط الواقف لان الواقف هكذا شرط (واما دعوى) ان عرض الواقف الدفع للاقرب وغرض الواقف يعمل به فذاك اذا ساءده اللفظ لامطلقا وهنا اللفظ لا يساعده على انه لو كان هذا عرض الواقف لم يشترط الدرجة بل كان يقول يدفع نصيبه للاقرب الى المتوفى فالاقرب من اى درجة كان فلما خصص الاقرب بكونه من اهل الدرجة علمنا انه لم يرد مطلق الاقرب بل اراد الاقرب الخاص وهذا مما لا يخفى على احد (واما دعوى) ان القرابة لا يدخل فيها الا ذوالرحم المحرم عند ابى حنيفة فهي مسئلة ولكن ليس في صورة السؤال الذى سئل هو عنه لفظ القرابة ولا في سؤالنا ايضا وانما فيهما العود الى الدرجة الاقرب فالاقرب ولفظ الاقرب لا يختص بالقرابة الا ترى ان لفظ القرابة لا يدخل فيه الاصول والفروع فاذا وقف على قرابته وله اب وابن لا يدخل فيه كما نص عليه في وقف اخصاف والاسعاف والذخيرة وعامة كتب المذهب (قال) في الذخيرة لقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين عطف القريب على الوالد والشئ لا يعطف على نفسه ولان اسم القريب ينبىء عن القرب وبين الوالدين والمولودين بعضية تنبىء عن الاتحاد دون القرب انتهى (ثم) قال واذا وقف على اقرب الناس منه وله ابن او اب دخل تحت الوقف الابن لانه اقرب الناس اليه ولو وقف على اقرب الناس من قرابته لا يدخل تحت الوقف لانه اعتبر الاقرب من قرابته وابنه وابوه ليسا من قرابته وفي الاول اعتبر الاقرب اليه والابن اقرب اليه انتهى ومثله في الاسعاف وغيره فقد علم بهذا ان لفظ الاقرب ليس بمعنى لفظ القرابة فما استشهد به الخير الرملى على مدعاه لا يدل له بوجه اصلا (فان قلت) ان ما ذكرته يدل على ان لفظ الاقرب لا يدخل فيه الوالد والولد ويمكن ان يكون خاصا بالرحم المحرم كما قال الخيرى (قلت) ان الخيرى لم ينقل ان الاقرب خاص بالرحم المحرم بل نقل ذلك في لفظ القرابة فعلمنا انه قاس لفظ الاقرب على لفظ القرابة وقد علمت تغايرهما وانهما ليسا بمعنى واحد على انه صرح في شرح درر البعار وشرح المجمع الملكى عن الحقائق انه لو ذكر مع لفظ اقرباى في شرح دارى الاقرب فالاقرب لا يعتبر الجمع اتفاقا لان الاقرب اسم فرد خرج تفسيره للاول ويدخل فيه المحرم وغيره ولكن يقدم الاقرب لصريح شرطه انتهى (فهذا) صريح فيما قلناه وبه يعلم ان الخير الرملى سبق نظره في ذلك وان تبعه من تبعه

فان العلامة الخيري وان كان عملياً التحقيق وسعة الاطلاع وهو عمدة المتأخرين وجميع من بعده يستندون اليه لكنه غير معصوم ويأبى الله العصمة لكتاب غير كتابه وقد وقع في فتاواه سقطات وهفوات محصورة نبهت بحول الله تعالى على اكثرها بهامش نسختي ومنها هذا المحل وذكرت بعضها في حاشيتي رد المحتار على الدر المختار وفي المقود الدية في تنقيح الفتاوى الحامدية وقد قيل (كفى المرء نبلا ان تعد معائبه) واذا كان المجتهد يخطئ ويصيب فابالك بمن دونه فهذا لا ينقص من مقامه رحمه الله تعالى ونفعنا به واما علينا وعلى المسلمين من بر كاته (وانظر) كيف اعتبر في هذا الموضوع الاقربى والنى الدرجة بالكلية مع انه في موضع اخر اعتبر الاقربى والدرجة معا موافقا لما قررناه وحررناه (بل اعجب) من ذلك انه في موضع اخر النى الاقربى بالكلية واعتبر مجرد الدرجة وساوى بين اخت المتوفى واولاد عمه معللا لذلك بقوله لاستوائهم في الدرجة فراجع ذلك في سؤاله صورته سئل من دمشق فيما اذا انشا رجل وقفه الخ وفي ذلك السؤال ان الواقف شرط ان من توفي منهم ومن اولادهم وانسأهم واعقابهم عن غير ولد وانسل ولا عقب انتقل نصيبه من ذلك الى من هو في درجته وذوى طبقته من اهل الوقف المستحقين له المتاولين لريمه واجوره يقدم في ذلك الاقرب فالاقرب الى المتوفى منهم الخ فع هذا الكلام من الواقف النى الاقربى بالكلية (وهو) قول ضعيف في المذهب نصر في وقف هلال على انه ليس بشئ وصرح بضعفه في انفع الوسائل فهذا مصداق ما قلنا من جواز السهو والغلط (والعجب) ممن يتصدى للافتاء مقتصر على مراجعة كتاب او كتابين لا يدرى الصحيح من الفاسد ولا الرأج من الكاسد بل هو كحاطب ليل او جارف سيل (هذا) ثم اعلم ان العلامة حامد افندي العمادى مفتى دمشق سابقا افتى في غير موضع من فتاواه تبعا ليمه المرحوم محمد افندي العمادى بخلاف ما افتى به المرحوم الخير الرملى حيث قال فيها (سئل) في وقف على الذرية من شروطه ان من مات منهم عن غير ولد عاد نصيبه لمن هو منه في درجته وذوى طبقته المتاولين لريمه يقدم في ذلك الاقرب منهم فالاقرب الى المتوفى فانت امراة منهم عن غير ولد وليس في درجتها سوى اولاد ابن خالة امها المتاولين ولها اولاد اخت متاولون انزل منها بدرجة فلن يعود نصيب المرأة المتوفاة المذكورة (الجواب) يعود نصيبها الى اولاد ابن خالة امها المتاولين المرقومين لكونهم في درجتها ومن ذوى طبقتها وليس في الدرجة غيرهم دون اولاد اختها المتاولين وان كانوا اقرب اليها عملا بما دل عليه كلام الواقف

فانه اعتبار الاقربية بالمقيدة بالدرجة والطبقة لامطلق القرابة والله سبحانه وتعالى اعلم كتبه محمد العمادى الملقى بدمشق الشام الحمد لله تعالى حيث شرط نصيب من مات عن غير ولد لمن في درجته مع قيد الاقربية وقد علم تساوى اولاد ابن خالة امها في القرب والدرجة يعود نصيبها اليهم والحالة هذه والله سبحانه وتعالى اعلم كتبه الفقير حامد العمادى الملقى بدمشق الشام انتهى (واجاب) عن سؤال آخر مطول هو نظير ما مر فقال الجواب نعم يعود لمن في الدرجة عملاً بشرط الواقف ان مات عن غير ولد عاد نصيبه لمن هو معه في درجته وذوى طبقتهم من اهل الوقف يقدم في ذلك الاقرب فالاقرب الى المتوفى فقد شرط الاقربية بعد الاستواء في الدرجة وهو تمام الشرط انقيت بالدرجة والله سبحانه وتعالى اعلم (ثم) قال رحمه الله تعالى ثم رأيت بعد عدة سنين جواباً للشيخ محمد بن الشيخ محمد البهنسى شارح الملقى موافقاً لما ذكرنا (صورته) فيما اذا شرط واقف ان مات عن غير ولد ينتقل نصيبه الى من في درجته وذوى طبقتهم من اهل الوقف يقدم الاقرب فالاقرب فمات مستحق يدعى بدر الدين ويده ثلث عن غير ولد له بنت خال وخالة لكل منهما ثلث فهل تنتقل حصته لبنت الخال وللخاله اولهما (فاجاب) رحمه الله تعالى الحمد لله الذى فقه من اراد به خيراً في دينه * ووفقه لتحريز مسأله وبراهينه * والصلاة والسلام على مظهر الحق بلاخلاف في حينه * وعلى آله واصحابه الذين ميزوا غث الشئ من سمينه * وبعد فقد اختلف جواباً من نسب الى العلم نفسه * ولم يحش التجري على النارحين يحل رسمه * فكاتب اولائه ينتقل ما بيده خلافة لكونها اقرب وغفل عن اعتبار الدرجة والطبقة قبل الاقربية * وهذا خطأ بين لا يصدر مثله عن له ادنى اناية * ولو علم شرعاً معناها * واشتقاقها لغة ومبناها * لم يصدر منه هذا الغلط الواضح * ثم نادى على نفسه حيث انه كتب على سؤال آخر انه ينتقل لبنت الخال بندها فاضح * ثم بلغنى انه اراد الجمع بين الجوابين والتوفيق فذكر اشياء ينكرها من شم رائحة التحقيق * وبسط الكلام في الرد عليها لا ياتي * فاقول الحق في المسئلة وبالله التوفيق * ان اريد بالدرجة والطبقة المساواة في النسب الى الواقف وهو الراجح فالحصه تنتقل لبنت الخال والله سبحانه وتعالى اعلم قاله فقير ذى اللطف الخفى محمد بن محمد البهنسى الخفى حامداً ومصلياً مسلماً انتهى (فانظر) كيف جعل الحق انتقال حصه المتوفى الى بنت الخال لكونها في درجة المتوفى دون الخالة وان كانت اقرب اليها من بنت الخال لكونها ليست في درجته بل اعلى منه بدرجة فحيث كان هذا هو الحق يكون الافتاء بخلافه باطلاً

خارجا عن طريق الصواب * وقد ظهر لك وجهه بما قررناه سابقا يعون الملك الوهاب
 * تنبيه في التنبيه على مسألة مهمة مناسبة للمقام * لا بأس بذكرها لما وقع فيها
 من الاوهام * واضطراب الاراء بين العلماء الاعلام ذكرتها في تنقيح الفتاوى الحامدية
 حاصلها ان الواقف لو شرط كما في السؤال ومات بعض المستحقين عن غير والدولم
 يوجد في درجته احد ووجد في اعلى الدرجات ابن الواقف وفي الدرجة الثانية
 عم المتوفى وخاله (نقل) في الفتاوى الحامدية عن جد حده العلامة عماد الدين انه
 افتى بانتقال نصيب المتوفى الى ابن الواقف لكونه اعلا درجة عملا بالترتيب المستفاد
 من لفظه ثم دون عمه وخاله لكونهما ادنى درجة من ابن الواقف (ثم) نقل عن
 العلامة خير الدين انه قال جوابي كما اجاب به شيخ الاسلام العماد * نفع الله بعلمه
 العباد * اذ لوجه الانتقال الى العم والخال مع وجود ابن الواقف كتبه الفقير
 خير الدين بن احمد الحنفى الازهرى حامدا مصليا مسلما انتهى ملخصا (فانظر) كيف
 ترك شرط الاقربى بالكلية وارجع النصيب الى اعلى الطبقات مع ان العم والخال
 اقرب الى المتوفى من ابن الواقف بلا اشكال ومع هذا قال لوجه الانتقال الى العم
 والخال فكيف يسوغ الانتقال الى الاقرب نسبا لادنى درجة مع وجود اهل الدرجة
 الذين هم اعلى درجة منه فانه لاشك ان اهل درجة المتوفى الذين هم اولاد عمه
 اعلى درجة من اولاد اخته فالانتقال الى اولاد العم في حادثتنا اولى من الانتقال الى
 ابن الواقف لانهم في الدرجة المشروطة وابن الواقف ليس في الدرجة اصلا وفي
 كل من المسئلتين وجد الترتيب المستفاد من لفظه ثم فحيث كان هذا الترتيب واجب
 الاتباع فالواجب انتقال نصيب المتوفى في حادثتنا الى اهل درجته وهم اولاد العم
 دون اولاد الاخت لكون اولاد العم اعلى درجة من اولاد الاخت مع كونهم
 من اهل الدرجة المشروطة (فهذا) ايضا يدل على خلاف ما افتى به المرحوم
 الخير الرملى اولا وتبعه الجماعة المذكورون وعلى انه لا وجه له كما قال في افتائه
 ثانيا متابعا للعلامة المحقق عماد الدين (فان قلت) ان ما افتى به الخيري اولاد عمه على
 تعارض شرطى الواقف وما افتى به ثانيا ليس فيه تعارض لان لم يوجد في الدرجة
 احد اصلا (قلت) التعارض الذى ادعاه موجود قطعا وحيث اعتبر لفظ الاقرب
 فالاقرب لكونه متأخرا ناسخا لشرط العود الى من في الدرجة وجب اعتباره هنا
 ايضا لانه على دعوى النسخ صار كان الواقف شرط عود النصيب الى الاقرب
 فالاقرب من اى درجة كان فاذا كان الخال والعم في الحادثة الثانية اقرب من ابن
 الواقف لزم على دعواه عود النصيب اليهما لا الى ابن الواقف واذا كان الترتيب

المستفاد من لفظة ثم يقتضى العود الى اعلا الدرجات وانه لاوجه للعود الى من
دونه وان كان اقرب نسبا للمتوفى لزم ان يكون العود الى اولاد الاخت دون اولاد
العم لاوجه له ايضا (وقد) نقل المرحوم حامد افندي العمادى عن العلامة شهاب
الدين العمادى انه افقى بمثل ما افقى به جده سابقا وافقى حامد افندى بنظيره ايضا
معللا بكونه اعلى الطبقات ونقل مثله عن عمه المرحوم محمد افندى العمادى وقال
وبمثله افنى احمد افندى المهندارى مققى دمشق والامام المحدث الشيخ ابوالمواهب
الخليلى والعارف الفقيه الشيخ عبدالغنى النابلسى معللين بما ذكر قال كرايته بخطوطهم
المعهوده (لكن) المرحوم حامد افندى افقى فى مواضع اخر متعددة ببقاء اعتبار
الاقربيه حيث فقدت الدرجة ونقل مثله عن العلامة الشيخ محمد الخليلى الشافعى
فى سؤال طويل حاصله ان الواقف شرط مام ثم ماتت امرأة اسمها مريم عن غير
ولد وليس فى درجتها احد ولا فى التى انزل منها احد فى الدرجة التى فوقها جماعة
من المستحقين اقربهم اليها خالتها آمنه وفى الطبقة التى هى اعلى من آمنه جماعة ايضا
خالتها اقرب منهم فلن ينتقل نصيب مريم (الجواب) ينتقل نصيبها لخالتها
فقط عما بقول الواقف الاقرب فالاقرب دون من فى درجة خالتها ومن هو
ابعد منها لشرط الواقف الاقربيه فى الدرجة وحيث تمذرت الدرجة لفقدها
الذى قوله لمن فى درجته ويقى قوله الاقرب فالاقرب فيجب اعماله صوناله عن
الانفاء اعمالا لشرط الواقف ما لم يكن فلا يعطى لمن شارك خالتها فى الدرجة لعدم
الاقربيه ولا لمن هو اعلى درجة من خالتها والترتيب ثم لا يشعر باعطاء من هو
اعلى درجة فضلا عن كونه يقتضيه اذ علو الدرجة ونزولها لا يدخل له فى الترتيب
ثم مع قوله على ان من مات منهم الخ الا ترى انه لو مات احد اخوين عن ابن ثم
الابن عن ابن فان ابن الابن يرث نصيب ابيه المنتقل اليه من ابيه عما بقول الواقف
على ان مات عن ولد فنصيبه لولده فعلم انه لا يدخل فى الدرجة مع الترتيب ثم
بعد قوله على ان من مات الخ وهذا ما تلخص من كلام العلامة ابن حجر فى الفتاوى
وغيرها كتبه محمد الخليل انتهى ملخصا (قلت) ووافق على ذلك العلامة الشرنبلالى
فانه فى رسالة رد فيها ما افقى به مققى الشام العلامة عماد الدين السابق وسماها بالبتسام
فى احكام الانعام ونسب نسيم الشام والذى حط عليه كلامه اعطاء النصيب للعم
والخال دون ابن الواقف وذكر قريبا مما ذكره الخليلى (والحاصل) انه اذا كان
الواقف شرط ان من مات عن غير ولد ماد نصيبه لمن فى درجته الاقرب فالاقرب
الى المتوفى فهنا صورتان (احدهما) ما اذا وجد فى درجته جماعة وفى درجة غيرها

من هو اقرب اليه بمن في درجته ينقل نصيبه للاقرب فالاقرب من اهل الدرجة
 لالمن في غيرها اذا كان اقرب بمن في الدرجة خلافا لما افتى به الخيري وتبعه من تبعه
 (الثانيه) ما اذا لم يوجد في درجته احد اصلا ووجد في غيرهما من هو اقرب اليه نسبا
 وفي اخرى من هو امد فقبل ينقل نصيبه الى اعلى الدرجات وان كان من هو اقرب الى
 المتوفى نسبا اقرب اليه درجة نظر الى الترتيب وبه افتى المرحوم عماد الدين وشهاب الدين
 ووافقهما المرحوم الشيخ خير الدين والمهمندارى وابو المواهب الحنبلى وسيدى
 عبد النعى انابلسى وحامد افندى العمادى * وقيل تعتبر الاقربيه ولا ينظر الى
 الترتيب وبه افتى حامد افندى ايضا تبعا للخليلى والشرنبلالى (وقد) كنت بسطت
 هذه المسئلة في تنقيح الفتاوى الحامدية وظهر لى فيها خلاف كل من القولين * فاذا كرر
 لك حاصل ما ذكرته هناك * وذلك ان الترتيب المستفاد بكلمة ثم لاشك انه انتسخ
 في حق من مات عن ولد وفي حق من مات عن غير ولد كما مر تحقيقه عن الخليلى تبعا
 لابن حجر لان الواقف قد شرط انتقال نصيب من مات عن ولد الى ولده وهذا
 خلاف الترتيب المستفاد بكلمة ثم ولم يقل احد بابطال هذا الشرط وكذلك قد
 شرط انتقال نصيب من مات عن غير ولد الى من في درجته وقد عمل العلماء بهذا
 الشرط ايضا وهذا ايضا خلاف ما اقتضاه الترتيب لان مقتضاه ان لا يعطى احد
 من هذه الدرجة مع وجود درجة اعلى منها لكن الواقف لما شرط انتقال نصيب
 من مات عن غير ولد الى من في درجته الاقرب فالاقرب ووجد احد في درجته
 وجب انتقال نصيب ذلك المتوفى الى اهل درجته الاقرب فالاقرب عملا بشرطه
 الذى عارض الترتيب (اما) اذا لم يوجد في درجة المتوفى احد بيق شرط الترتيب
 الذى ذكره الواقف بلا معارض لان الشرط الثانى الذى اثبتنا به المعارضة
 وعلنا به وجعلناه ناسخا للشرط الاول لم يوجد واذا لم يوجد مباشرته ثانيا وجب
 انتقال نصيب ذلك المتوفى الى غلة الوقف وقسمته على جميع من يستحقها فلا يعطى
 الى اعلى الطبقات مطلقا بل اذا انحصر الوقف فيهم لان الواقف اذا شرط انتقال
 نصيب من مات عن ولد الى ولده ومات واحد من اهل الدرجة العليا عن ولد
 هو من اهل الدرجة الثانية وبعضهم مات عن ولد وهو من اهل الثالثة تكون
 غلة الوقف مقسمة على اهل العليا وعلى اولاد من مات منهم عن ولد وهو من
 الثانية او الثالثة وهكذا لاشك انهم كلهم مستحقون للريع بشرط الواقف (فاذا)
 مات احدهم عن غير ولد وقد شرط الواقف عود نصيبه الى اهل درجته الاقرب
 فالاقرب ولم يوجد في درجته احد صار كان الواقف لم يشترط هذا الشرط في حق

هذا الميت واذا لم يشترطه يرجع نصيبه الى اصل الغلة (ولا وجه) لرجوعه
 الى اعلى الطبقات لان الترتيب المستفاد ثم لم يبطل استحقاق من في الطبقة الثانية
 والثالثة بل كلهم مستحقون بشرط الواقف كقولنا ولا وجه ايضا الى القول الآخر
 وهو رجوع نصيب هذا المتوفى الى الاقرب فقط من اى درجة كان لان الواقف
 انما شرط رجوعه الى اقرب خاص وهو الاقرب من اهل درجة المتوفى لا مطلق
 اقرب فحيث بطل ما شرطه لا يجوز لنا ان نعمل شرطا من قولنا خارجا عما
 شرطه الواقف الذى تصرف في ملكه بما اراده لانه هكذا شرط وقد مر تحقيق
 ذلك (والدليل) على ما قلنا من عود النصيب الى اصل الغلة حيث فقد شرط
 الواقف ما قاله الامام الجليل ابو بكر الخصاص * الذى هو عمدة اهل الواقف
 واخلاف * في مسائل الاوقاف (فقد) قال في كتابه في باب الرجل يحمل ارضه
 موقوفة على نفسه وولده ونسله اذا قال ارضى هذه صدقة موقوفة على ولى
 وولد ولى ونسلى وعقبى وماتنا سلوا على ان يبدأ بالبطن الاعلى منهم ثم الذين
 يلونهم بطنا بعد بطن حتى ينتهى ذلك الى آخر البطن منهم وكما حدث الموت
 على احد من ولى وولد ولى واولادهم فنصيبه مردود الى ولده وولد ولده
 ونسله وعقبه بطنا بعد بطن وكما حدث الموت على احد من ولى وولد ولى
 ونسلهم وعقبهم ولم يترك ولدا ولا ولد ولد ولا نسلا ولا عقبا كان نصيبه راجعا الى
 البطن الذى فوقهم * قال هو على هذا الذى شرط الواقف * قلت فان لم يكن اى
 منهم احد * قال يرجع ذلك الى اصل الغلة ويكون لمن يستحقها انتهى كلام الخصاص
 (واختصره) فى الاسما فى قوله ولو قال كلما حدث الموت على احد منهم ولم يترك
 ولدا ولا نسلا كان نصيبه منها راجعا الى البطن الذى فوقه ومات واحد منهم ولم
 يكن فوقه احد او لم يذكر سهم من موت عن غير ولد ولا نسل شياً يكون نصيبه
 راجعا الى اصل الغلة وجاريا مجراها ويكون لمن يستحقها ولا يكون للمساكين منها شىء
 الا بعد انقراضهم لقوله على ولى ونسلى ابدا انتهى (واختصره) العلاءى فى
 الدر المختار حيث قال ولو قال وكل من مات منهم عن غير نسل كان نصيبه لمن فوقه
 ولم يكن فوقه احد او سكت عنه يكون راجعا لاصل الغلة للفقراء مادام نسله باقيا
 انتهى (فانظر) رحك الله بعين الانصاف وجانب سبيل الاعتصاف * ترى هذا
 نصا فى مسئلتنا فانه لا فرق بين اشتراط رجوع نصيب الميت الى البطن الذى فوقه
 او البطن الذى هو فيه فان المراد بالبطن والطبقة والدرجة واحد (فاذا)
 شرط عود نصيب المتوفى الى من فى درجته الاقرب فالاقرب ولم يوجد فى درجته

أخذ يرجع نصيبه الى اصل الغلة ويقسم معها على جميع المستحقين لها كما لو شرط
عوده الى اهل الدرجة التي فوقه اوسكت ولم يشرط عوده الى احد فانه يرجع
الى اصل الغلة * كما سمت نقله صريحا (والترتيب) بين الطبقات بكلمة ثم اوبعا
في معناها من قوله طبقة بعد طبقة لا يقتضى خلاف ذلك (و) من ادعى اقتضاء
خلافه فعليه البيان بنقل صريح يقوى على معارضة ما نقلناه فان من نقلنا عنهم هم
العمدة في هذا الشأن (ومن) قال يعود نصيب المتوفى الى اعلا الطبقات لم يستند
الى نقل وبرهان بل علمه باقتضاء الترتيب المستفاد بكلمة ثم وقد علمت صريح النقل
بخلافه فان قول الخصاص على ان يبدأ بالبطن الاعلى منهم ثم الذين يلونهم بطنا بعد
بطن اصرح في الترتيب من مجرد كلمة ثم ومع هذا لم يخص احدا دون احد بنصيب
المتوفى عند فقد شرطه بل ارجعه الى اصل الغلة وبه علم فساد هذه الغلة * وعلى
المقلد اتباع المنقول لا ما ينقدح في العقول * على ان هذا المنقول هو المعقول * كما
قرناه واوضحناه وحررناه (ومن) قال يعود نصيب المتوفى الى الاقرب من اى
درجة كان كاخليلي معللا بان اعمال الكلام اولى من اهماله فكلامه غير مسلم هنالاه
قد صرح بان الواقع شرط الاقرب في الدرجة فحيث سلم ان المراد بالاقرب من كان
من اهل الدرجة فكيف يسوغ له ان يتخطى ما شرطه الواقف ويعطى للاقرب
من غير اهل الدرجة فان اعمال الكلام انما يكون اولى فيما اراده المتكلم لا فيما اراد خلافه
وهنا المتكلم وهو الواقف انما اراد الاقرب من اهل الدرجة باعتبار ذلك القائل
(فان قلت) قد افتى الخيري في فتاواه حيث لم يوجد في الدرجة احد يعود نصيب
المتوفى الى اعلى الطبقات معللا بقوله للاتقطاع الذي صرحوا بانه يصرف الى
الاقرب للواقف لانه اقرب لغرضه على الاصح انتهى فهذا يدل على ان ما تقدم
عن الخصاص خلاف الاصح (قلت) لم ارا احدا من اهل مذهبنا قال ان المنقطع
يصرف الى الاقرب للواقف وانما قالوا يصرف للفقراء (و) ما ذكره الخيري
مذهب الشافعية فقد ذكر نفسه في فتاواه ان المنقطع الوسط فيه خلاف قيل يصرف
الى المساكين وهو المشهور عندنا والمتظافر على السنة علمنا ثم قال بعد اسطر
في جواب سؤال آخر وفي منقطع الوسط الاصح صرفه الى الفقراء واما مذهب
الشافعي فالمشهور انه يصرف الى اقرب الناس الى الواقف انتهى (فهذا)
كلامه نفسه وبه تعلم ان مقاله اولا سبق قلم (على) انه لا يخفى عليك ان مسئلتنا ليست
من المنقطع المصطلح عليه لوجود المستحق من اهل الوقف بنص الواقف (و) لذا
قال في الاساف كما قدمناه يكون نصيبه راجعا الى اصل الغلة ولا يكون للمساكين

شيء الأبعد انقراضهم اى المستحقين لقول الواقف على ولدى ونسلم ابدأ انتهى
 (و) المنقطع انما يكون حيث لم يمكن العمل بشرط الواقف مثاله ما فى الخانية
 لو وقف على من يحدث له من الولد يصح الوقف وتقسيم الغلة على الفقراء
 فان حدث له ولد بعد القسمة تصرف الغلة الآتية بعد الى هذا الولد ثم قال
 ولو قال على بنى ولدا بنان او اكثر فالغلة لهم وان لم يكن له الابن واحد وقت وجود
 الغلة فنصفها له والنصف للفقراء انتهى * فالمثال الاول منقطع الاول فى كل الغلة
 والثانى فى بعضها * ومثال منقطع الوسط ما فى الخانية ايضا وقف على اولاده وسماهم
 فقال على فلان وفلان ثم على الفقراء فأت واحد منهم فانه يصرف نصيبه الى الفقراء
 وتام بيان المنقطع ذكرناه فى حواشينا رد المختار على الدر المختار (فقد) ظهر لك
 بما قررناه ان المرحوم الرملى سبق نظره فى هذه المسئلة ايضا فى موضعين فى تسمية
 ذلك منقطعا وفى جملة حكم المنقطع عند الصرف الى اقرب الناس الى الواقف
 (وهذه) المسئلة المسؤل عنها تحتل الكلام باكثر مما ذكرنا ولكن ربما يحصل
 من الاكثار الملل * ومن الملل الوقوع فى الخلل * فلنكف عنان القلم عن الجرى
 فى ميدانه * آيبين تائبين عابدين حامدين ربنا على احسانه * وصلى الله تعالى وسلم على
 سيدنا محمد النبي الامين وعلى آله وصحبه اجمعين * والحمد لله رب العالمين . تحريرا فى سلخ
 رجب الفرد سنة تسع واربعين ومائتين والف

غاية البيان فى ان وقف الاثني عشر على انفسهما وقف لاوقفان للعلامة
 المحقق والفهامة المدقق السيد محمد عابدين عليه
 رحمة ارحم الراحمين آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المان بفضلہ بإصابة الحق والصواب • والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 سيد الاحباب * وعلى آله واصحابه خيرال واصحاب (امابعد) فيقول العالم الامام •
 البحر المدقق الفهامة • شيخ الاسلام والمسلمين السيد الشيخ محمد طابدين • غفر الله
 تعالى له واولديه والمسلمين • قد كان ورد على سؤال من طرابلس الشام اجبت فيه •
 على حسب ما ظهر لي فيه • موافقا للمقول والمنقول • ولما هو بين ذوى المقول مقبول •
 ثم بعد اكثر من سنة ورد ذلك السؤال نائيا • وفيه جواب خلاف جوابى الاول
 قد رأيت خطأ واحيا • مع ان ذلك الجيب قد حكم على جوابى بانه خطأ بين غير
 مقبول • وانى مطالب بمراجعة القول • لابلاتوهم والمقول • واستند في جوابه
 الى ما في الفتاوى الخيرية • فاردت ان اذكر السؤال مع جوابه في هذه القضية •
 واوضح له انه غير مصيب • وانه ليس له في الفهم الصحيح نصيب • ووجهت ذلك في رسالة
 (سميتها) غاية البيان • في ان وقف الاثنين على نفسها وقف لاوقفان (فاقول)
 وبحوله تعالى اصول واجول • اما صورة السؤال فهو قوله في وكيل عن امرأتين
 شقيقتين انشاؤقفهما الذي هو ملكهما عليهما وعلى بنت شقيقتيهما السيدة حنيفة بنت
 السيد على العمادى الثلثين ستة عشر قيراطا من اربعة وعشرين قيراطا على نفس الواقفتين
 مدة حياتهما لا يشاركهما فيه مشارك ولا ينازعهما فيه منازع ثم من بعدهما فلى
 اولادهما ثم على اولاد اولادهما ثم على اولاد اولاد اولادهما ثم على انسا لهما
 ثم على اعقابهما بطنا بعد بطن وجيلا بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى
 على ان من مات منهم عن ولد او ولد ولد او ولد او ولد او نسل او عقب عاد نصيبه الى
 ولده او ولد ولده او ولد ولد ولده او نسله او عقبه وعلى ان من مات منهم قبل ان
 يصل اليه شىء من الوقف وترك ولدا او ولد ولد او نسل او عقبا قام ولده او ولد
 ولده او نسله او عقبه مقامه في الاستحقاق واستحق ما كان يستحقه الميت ان لو كان
 حيا ومن مات منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب عاد نصيبه الى من
 هو في درجته وذوى طبقته من اهل الوقف يقدم في ذلك الاقرب فالاقرب الى الميت
 كل ذلك على الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين والثالث الثالث وهو
 الثمانية قرايط الباقية من الوقف هو على حنيفة المرقومة بنت شقيق الاوكلين
 على الشرط والزيب المذكور اعلاه واذا انقرضت ذرية الاوكلين عاد الوقف
 باجمعه على حنيفة ثم على ذريتها واذا انقطعت ذرية حنيفة عاد على ذرية الواقفتين

وإذا انقرضت ذريتهم جميعا عاد على وجوه مبرات مشروطة في كتاب الوقف
 وإذا لم يدر ذلك يعود على فقراء المسلمين ماتت إحدى الواقفتين عن اولاد فتناولوا
 وقفها ثم ماتت الاخرى عن غير ولد ولا نسل فهل تعود حصتها من الوقف
 لاولاد شقيقتها او ترجع لحنيقة بنت شقيقتهام للفقراء وهل اذا حكم القاضي بعود
 الحصة الى الفقراء ينقض حكمه ام لا فيردوا الجواب (وصورة) الجواب الذي
 اجاب به ذلك المجيب الحمد لله ملهم الصواب حيث الحال كما تقرر في السؤال فبانقراض
 ذرية إحدى الواقفتين يعود وقفها على الفقراء فان كان اولاد الواقعة الثانية
 وهم اولاد اختها وبنت اختها حنيقة فقراء فانه يجوز صرف الغلة اليهم
 بجهة كونهم فقراء كما نقله خير الدين الرملي رحمه الله تعالى واما عود الوقف على
 ذرية الواقعة الثانية غير مشروط والحال ما ذكر فهو مسكوت عنه واذا كان كذلك
 فصرفه الى الفقراء ومن افق بعوده على ذرية الواقعة الثانية فقد اخطأ خطأ بينا
 حيث جعل الوقفين وقفا واحدا ويطلب بالدليل والنقل الصريح بمثل ذلك
 بمراجعة النقول لاباتوهم والمقول واما عوده على حنيقة فمشروط بانقراض ذرية
 الواقفتين فهو صريح المفهوم والدلالة فبانقراض ذرية احدهما لاحق لها فيه
 . ومثل هذه الواقعة ما نقله خير الدين الرملي رحمه الله تعالى في فتاواه حيث (سئل)
 في اخوين وقفا دارا مشتركة بينهما وكتبا ما صورته انشا الواقفان المذكوران
 وقفها هذا على نفسها مدة حياتهما ثم من بعدهما فعلى اولادهما الذكور والاناث
 على حكم الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين ثم من بعدهم على اولادهم
 الذكور دون الاناث وجعلا بمد انقراض اهل الوقف باسره من ذلك وقتنا على
 مصالح الجامع الفلاني بمدينة كذا وسجل وحكم به ومات احد الواقفتين عن ولد
 ذكر ثم مات عن عمه الواقف الثاني وعن اولاد عمه فهل حصة الميت تصرف
 لاخته او لاولاد اخته او للمسيحدين والفقراء اجاب لا تصرف الى الاخ لعدم اشتراط
 حصة اخته له بدموته ولا لاولاده ولا الى المسحور لانه مشروط بمد انقراض
 اهل الوقف فتعين صرفه الى الفقراء (وقد رفع لشئنا السراج الحانوتي سؤال
 صورته ما قول سيدنا شيخ الاسلام في اخوين شقيقين لهما عقار سوية بينهما وقفاه
 على نفسها مدة حياتهما ثم من بعدهما فعلى اولادهما الذكور والاناث على الفريضة
 الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين ثم من بعدهم على اولادهم الذكور دون
 الاناث كذلك ثم على نسلهم وعقبهم مثل ذلك فاذا انقرضوا وخت الارض منهم
 عاد وقفها على اولاد الاناث فاذا انقرضوا باجمعهم ولم يبق لهم نسل ولا عقب عاد

وقفاً على مصالح مـ نجد عينه الواقفان ثم مات اخذ الواقفين الشقيقين عن ولد
وعن اخيه الواقف فهل يستحق الولد في حياة عمه من الوقف المذكور شيئاً ام
لا ثم اذا مات الولد ايضا ولم يكن له عقب ولا نسل فهل يعود وقفاً كاعيناه للمسجد
المذكور او يستحق الوقف المذكور جميعه شقيق الواقف لكونهما وقفاً على
انفسهما مدة حياتهما ثم من بعدهما على ما شرطنا (فاجاب) المصرح به ان الشخص
لو وقف وقفه وقال وقفته على ولدى هذين فاذا انقرضنا فهو على اولادهما الخ
قال الشيخ الامام ابوبكر محمد بن الفضل اذا انقرض احد الولدين وخلف ولداً
يصرف نصف الغلة الى الباقي والنصف الآخر يصرف الى الفقراء فاذا مات
الولد الآخر يصرف جميع الغلة الى اولاد اولاد الواقف الى آخر ما ذكره فاقول
والمستول عنه مساو لهذا لان قول الواقف وقفته على ولدى هذين ثم من بعدهما
على اولادهما بمنزلة قول الواقفين على انفسنا ثم من بعدنا فعلى اولادنا هذا ما ظهر
والله تعالى اعلم انتهى كلام شيخنا فيه علم انه مادام شقيق الواقف الذي هو احد
الواقفين فالنصف مصروف للفقراء والنصف الآخر يصرف الى الباقي فاذا مات
يصرف جميع الوقف الى اولادهم لعدم المانع ح واقول عرض على هذا السؤال
من نحو سنين واطامت فيه على اجوبة من مشايخ متقدمين وكل واحد منهم فهم
شيئاً فاجاب على قدر ما فهم واتجه ما ذكر فانه المتبادر والا قرب الى عرض الواقفين
كما يظهر بالتأمل ثم ظهر لي بالتأمل عدم صحة قياس شيخنا المذكور على المصرح به
لانه وقف واحد بخلاف المسؤل عنه فانه وقف اثنين في مسئلتنا فيعتبر كل واقفاً
ما يخصه على اولاده وقفاً مستقلاً لا مشاركة له مع الآخر فيستحق المسجد والله تعالى
اعلم انتهى كلامه يعني كلام خير الدين * وفي المسئلة هنا فالوقف وقف اثنين كل
واحد منهما يراعى فيه الشروط المذكورة في كتاب الوقف وياقرض ذرية
احد هما تكون حصتها للفقراء عملاً بالنقول المذكورة والنظر في صرف الغلة الى
القاضي ثم لمن نصبه القاضي ويجوز له صرف ذلك لا قرب الواقعة اذا كانوا فقراء
والحالة هذه والله تعالى اعلم بالصواب (هذا) صورة ما رأيت في الجواب ولم يذكر
الجيب اسمه اما تواضعا منه واما لئلا ينسب اليه ما في كلامه من اخطاء . وما في
عبارته الركيكة الكاشفة عن جهله النطا * فلتكلم اولاً على ما نقله عن العلامة
الشيخ خير الدين فنقول الظاهر ان السؤال الذي سئل عنه هو عين السؤال الذي
سئل عنه شيخه السراج الخانوتي وان الحادثة واحدة كما يظهر من تتبع كلامهما
والظاهر ايضا ان الصواب ما اجاب به الخير الرملي تبعاً لشيخه السراج الخانوتي وقول

انه المتجه واما ماظهر له ثانيا من اعتراضه على شيخه فهو غير وارد بلاشبهة وذلك انه جعل هذا الوقف الصادر من اثنين وقفين وانما يصير وقفين لو ثبت ان احد الاخوين وقف وقفه على نفسه ثم من بعده على اولاده ثم ثم الخ والاخ الآخر وقف كذلك فح يصير وقفين اما على ما ذكر في سؤاله من ان الواقفين انشأ وقفهما على نفسها الخ فهو وقف واحد لاوقفان والالزم ان يكون كل واحد منهما وقف حصته المختصة به فيكون من وقف المشاع المختلف في صحته وعدمها وليس كذلك قطعا الا ترى انهم صرحوا بعدم صحة هبة المشاع وبعدم صحة اجارته وصرحوا ايضا بانه لو وهب اثنان من رجل دارا قابلة للقسمة صحت الهبة بلاخلاف كما هو موضح في كتب المذهب متونا وشروحا وفتاوى وكذا لو اجرها من رجل صحت الاجارة بخلاف ما لو وهب احدهما حصته او اجرها من رجل ثم وهب الآخر حصته او اجرها من ذلك الرجل فانها غير صحيحة لتحقق الشيوع من اول الامر فلان هبة اثنين من واحد هبة واحدة لا هبتان وكذلك اجارة اثنين من واحد اجارة واحدة لا اجارتان ولذا صحت الهبة والاجارة لتحقق ملك الدين او المنفعة من الاثنين لشخص واحد في وقت واحد فلم يتحقق الشيوع فكذلك نقول اذا كانت الدار لرجلين فوقفاها معا كان ذلك وقفا واحدا لاوقفين حتى يكون ذلك وقف المشاع فيجربى فيه الخلاف المشهور في صحة وقف المشاع فاذا كان ذلك وقفا واحدا بدليل ما نقلناه لك يعطى احكام الوقف الواحد كانه صدر من شخص واحد فيصير جلة الواقفين الدرجة الاولى الموقوف عليها او لاهم اولادهما جميعا هم الدرجة الثانية الموقوف عليهم بعد الواقفين بمنزلة اولاد واقف واحد هكذا جميع الدرجات وهذا هو المتبادر من عرف الواقفين فان الاخوين الواقفين اذا اراد كل منهما ان يخص اولاده وذريته بوقفه يقف عليهم ثم يشترط انه بعد انقراض ذريته يمود ذلك وقفا على اخيه فلان وذريته وكذلك الاخر يفعل هكذا واما اذا اراد ان يجعلها وقفهما عليهما كنفس واحدة وعلى اولادهما معا كالولاد اب واحد بحيث لا يختص احد من ذرية احدهما بشئ من وقفه بل يكون مشتركا بين الذريتين كأنهما ذرية واحدة في الاصل يقفان وقفهما معا على نفسها ثم من بعدهما فعلى اولادهما وهكذا فاذا مات الواقفان يتحمل جميع الوقف الى اولادهما بلا تمييز ولا تفضيل حتى لو كان لاحدهما ولد وللآخر عشرة اولاد يقسم بينهم جميعا كأنهم اولاد اب واحد ما لم يشترط ان من مات عن ولد نصيبه لولده فح يمود نصفه للولد والنصف الآخر للعشرة اما بدون هذا الشرط فلا تميز

ولارجمان لان قول الواقفين ثم من بعدهما على اولادهما يصدق على صرف جميع
الوقف على جميع الاولاد نصرف حصصه الواحد الى ولده وحصصه الآخر الى
اولاده خارج عن مفهوم كلام الواقفين اذ لو كان مرادهما ذلك لقالا ثم من بعد كل
منهما فعلى اولاده ثم و ثم فهذا يكون بمنزلة واقفين للعلم بانهما لم يجعلوا ذريتهما
بمنزلة ذرية اب واحد والفرقة بين هاتين العبارتين يشهد بها الوجدان ولا ينكرها
انسان * فان العبارة الثانية مشتقة على لفظة كل التي معناها الاحاطة على سبيل
الافراد كما هو مصرح به في كتب الاصول فينفرد اولاد كل احد منهما جميعهم
بحصصه اصله وبصير بمنزلة وقف مستقل والآخر كذلك بخلاف العبارة الاولى
فان فيها ثم بعدهما فعلى اولادهما وهو جمع مضاف يمجلة الاولاد سواء كانوا
اولاد كل واحد منهما او اولادهما جميعا وسواء كان اولاد احدهما اكثر من اولاد
الآخر او مساوين وكذلك لفظ اولاد اولادهما هذا هو المعروف لغة وشرعا
وعرفا حتى ان احد اولاد الواقفين لومات عن غير ولد وليس في درجته احد الا
اولاد الواقف الآخر يعطى نصيبه لمن في درجته من اولاد الواقف الآخر كما
لو كان الكل اولاد واقف واحد لان المعتبر في الدرجة اتما هو المساواة فيها من حيث
الاستحقاق لامن حيث النسب الى اصل واحد الا ترى انه لو وقف رجل وقفه
على نفسه وعلى زيد الاجنبي ثم من بعدهما على اولادهما واولاد اولادهما ثم و شرط ان
من مات عن غير ولد من الموقوف عليهم عاد نصيبه الى من في درجته من اهل الوقف
ثم مات واحد من ذرية الواقف عقيما ولم يوجد في درجته احد من ذرية الواقف
وانما الموجود من ذرية الواقف من هو اعلى من ذلك الميت ومن هو اسفل ووجد
في درجته واحد من ذرية زيد الاجنبي اختص ذلك الواحد الاجنبي بحصصه
ذلك الميت وحده دون ذرية الواقف عملا بالشرط المذكور لانه سواء في الدرجة
الاستحقاقية وان لم يساوه في النسبة الى الواقف فقد ظهر لك بما نقلناه * وما اوضحناه
وحررناه * ان الوقف الصادر من اثنين وقف واحد ليس في حكم وقفين *
فالحق ما افتى به السراج الحائوتي وواقفه عليه اولاد ابنيه الخبير الرملي وقال انه اتجه
في حيث مات الواقف الاول في سؤاله عن ولد ذكر ولم يشرط في الوقف ان من مات
عن ولد فنصيبه اولاده لا ينتقل نصيب ذلك الميت الى ولده ولا ينتقل الى اخيه لانه
لم يشرط ذلك في حادثة السؤال ولا الى المسجد لانه شرط الانتقال اليه بعد انقراض
اهل الوقف باسرههم فصارت ذلك من اقسام المتقطع وقد سرحوا بان المتقطع يصرف
الى الفقراء فيصرف نصيبه الى الفقراء الى ان يموت الواقف الثاني نعم يقسم ريع جميع

الوقف على الطبقة الثانية لحصول نوبة استحقاقهم بانقراض الدرجة الاولى كما هو مقتضى الترتيب المستفاد ثم (نعم لو شرط في الوقف ان من مات عن ولد فنصيبه لولده يكون ذلك ناسخا لحكم ذلك الترتيب بالنسبة لذلك الميت فمع يموت الواقف الاول عن ولد ينتقل لولده لالي الفقراء لكن ذلك الشرط غير مذکور في حادثة الخيرية اما في حادثة ان ذلك الشرط مذکور فحيث ماتت الواقفة الاولى عن اولادها نصيبها الى اولادها وللمات الواقفة الثانية عقيما وقد شرط في ذلك الواقف ان من مات عن غير ولد فنصيبه لمن في درجته وهنالم يبق في الدرجة احد كان مقتضى القياس ان ينتقل نصيبها الى غلة الوقف ويقسم على كل من يتناول منها سواء كان من الدرجة الثانية او الثالثة كائنص عليه الامام الخصاص وتبعه في الاسماف والدر المختار من انه اذا شرط ان من مات عن غير ولدعاد نصيبه الى من في الدرجة القلاية ولم يوجد فيما عينه من الدرجة احد انه يرجع نصيبه الى اصل الغلة ويقسم كاتقسم كاحررناه في غير هذه الرسالة لكن في حادثةنا هذه لا يرجع الى اصل الغلة بل تنقض القسمة لان الواقفة الثانية هي اخر الدرجة الاولى فموتها انقرضت درجاتها فتستأنف القسمة عملا بكلمة ثم فانه حيث رتب في الوقف بين البطون وشرط ان من مات عن ولد فنصيبه لولده يقسم ريع الوقف كله على اهل البطن الاول ثم من مات منهم عن ولد انتقل نصيبه الى ولده وكذلك لومات ذلك الولد عن ولد انتقل نصيبه الى ولده الذي هو من اهل البطن الثالث وهكذا الى الرابع والخامس وهم جرا وكذلك كما مات اخر من اهل البطن الاول عن ولد ثم ولده عن ولد الخ الى ان ينقرض البطن الاول بموت اخر شخص وجد فيه فهذا الاخر الذي انقرض به البطن الاول لو كان له ولد لا ينتقل نصيبه الى ولده بل تنقض القسمة التي كانت وتستأنف قسمة جديدة على اهل البطن الثاني فقط ويحرم من كان يأخذ شيأ من اهل البطن الثالث والرابع والخامس ثم بعد استقرار القسمة على اهل البطن الثاني لومات احد من اهل ذلك البطن عن ولد انتقل نصيبه الى ولده وهكذا كما مات واحد عن ولد ويستمر ذلك الى ان ينقرض اهل البطن الثاني فتقض القسمة كما نقضت اولاً وتستأنف قسمة جديدة على اهل البطن الثالث وهكذا العمل كما انقرض بطن تستأنف قسمة جديدة على البطن الذي يليه الى اخر البطون كما صرح به الامام الكبير ابو بكر الخصاص وتبعه المحققون من اهل المذهب ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان الترتيب بين البطون بكلمة ثم او غيرها مثل بطنا بعد بطن خلافا لما وقع في الاشياء فانه حصل له اشتباه ورده عليه العلماء المحققون * واما ما اتفق به ذلك المفق في حادثة

سؤالنا من دفع حصصة الواقعة الثانية الى الفقراء مستندا الى ما قاله الخبير الرملي اخيرا
قد علمت انه استناد واموان الحق ما قاله الخبير الرملي اولئنا لشيخه السراج الحانوتي
بناء على ان ذلك الوقف وقف واحد لا وقتان كما ظهر لك بيانه بالبيان خصوصا
في حادثتنا فان فيها ان الواقفتين وكلتا وكيلائنا انشا الوقف عنهما فالظاهر المتبادر انه
قال ووقت المكان الفلاني بالوكالة عن فلانة وفلانة بمباراة واحدة لا بعبارتين فكيف
يسوغ له ان يقول انهما وقفان مع ان الوكيل قال على نفس الواقفتين مدة حياتهما
لا يشاركهما فيه مشارك ولا ينازعهما فيه منازع (الأثرى) انه لو فرض موت
الواقفة الاولى عقيما كان يلزم هذا القائل ان يدفع حصتها الى الفقراء لالي اختها
لانها اجنبية عنها في وقفها بناء على دعواه ان كلا منهما وقتت وقفها على نفسها
وحدها تم على اولادها وحدهم دون اولاد الثانية فاذا دفع حصتها الى الفقراء
لزمت مخالفة شرط الواقفتين انه لا ينازعهما فيه منازع لان الفقراء ساروا شركاء
منازعين للواقفة الثانية ولو اراد ان يعمل هذا الشرط ويدفع حصصة المتوفاة الى
اختها لزمه ان يدفع وقفها الى من ليس داخلا في وقفها لانه على دعواه جعل اختها
ليست من اهل وقفها كما قلنا فان اجاب بان المراد لا يشارك كل واحدة فيما يخصها
من وقفها مشاركا ولا ينازعهما فيه منازع يقال له هذا غير مستفاد من اللفظ لان قول
الواقف لا يشاركهما فيه مشاركا يعود الى الوقف المذكور اولا وهو اللتان
الموقوفان على نفسيهما مدة حياتهما وحينئذ فيحتاج الى الخروج من هذا المضييق
ويضطر الى ان يتنبه من غفلته ويضيف ويقول انهما وقتتا هذا الوقف على نفسيهما معا ثم
شرطنا ان من مات عقيما وفي درجتها اختها الواقفة الثانية عاد نصيبها الى اختها ولا شك
ان هذا رجوع الى الحق من كون ذلك الوقف وقفوا واحدا لواقفتين متبايرين نعم وقف
الثالث الثالث على حنيقة وقف اخر لا شك فيه ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من رجوع
حصصة الواقفة الاولى لو فرضنا انها ماتت عقيما الى اختها لالي الفقراء هو الموافق
لفرضها كما قررناه اولا وكذلك رجوع حصصة الواقفة الثانية بعد موتها عقيما
الى اولاد الواقفة الاولى حيث كان لها اولاد بعد موتها وذلك انهما ارادتا ان
يكون وقفهما منحصرا فيهما وفي ذريتهما بحيث لو انفردت احدهما انحصرت
جميع الوقف فيها ولو انفردت ذرية احدهما انحصرت جميع الوقف فيهم بمنزلة
مالو كان الواقف واحدا ولهذا جاءت صفة الوقف على نفسيهما ثم من بعدهما
فلى اولادهما ثم وهم ولو كان مرادهما جعل كل واحدة عنهما واقفة منفردة
وان لا تحمل لاختها ولا لذرية اختها مشاركة معها او مع ذريتها في وقفها كان

الواجب في صفة الوقت أن يقال وقت كل واحدة منهما حصتها على نفسها
 مدة حياتها لا يشاركها فيه مشارك ولا ينازعها فيه منازع ثم من بعدها فعل أولادها
 ثم وثم هذا هو المعروف المتبادر إلى الأذهان المشهور في جميع الأزمان * والمدول
 عنه هو المحتاج إلى الدليل والبرهان فإن ما كان جارياً على الجادة المعروفة عند كل
 أحد لا يحتاج إلى دليل وسند وليس يظل في الأذهان شيئاً إذا احتاج النهار إلى
 دليل فنقول هذا القائل وأما عود الوقت على ذرية الواقعة الثانية غير مشروط
 فهو مسكوت عنه فلا يخفى ما فيه من ركاكة الالفاظ الشبيهة بكلام الاحق المتناظر
 ومن جعله المشروط صريحاً غير مشروط * فهو كلام غير مضبوط * وقوله ومن
 اتقى بعوده على ذرية الواقعة الثانية فقد اخطأ خطأً بيناً إلى آخر عبارته فقد
 علمت من هو الخطي ومن هو المطالب بالدليل * ومن هو المتوهم بعقله الليل *
 وقوله في آخر كلامه عملاً بالنقول المذكورة دليل على أنه لا يعزيب النقول وبين
 الابحاث المهجورة * وليت شعري أين النقول التي جاء بها على مدعاه * ولأنه
 يريد ترويج خطائه على من سمعه أراءه * فإن غاية ما جاء به ما بحثه الخبير الرملي
 وقد علمت أنه بحث غير موافق للمقول في متون المذهب من مسألة هبة اثنين
 لواحد وغير موافق أيضاً للغة والشرع والعرف من أن هذا الوقت وقف واحد
 على نفس الواقفتين وعلى جميع أولادهما وأولادهم كما قررناه وحررناه وإن هذا
 البحث أيضاً مخالف لما اتفق به الخبير الرملي أولاً ولما اتفق به شيخه السراج الحانوتي
 وقد اشتهر مقاله العلامة قاسم في ابحاث شيخه خاتمة المحققين الكمال ابن الهمام
 الذي صرح بعض معاصريه بأنه وصل إلى رتبة الاجتهاد فكيف ابحاث غيره
 المخالفة للنقول والمقول والمتعارف المستاد فهل يقول عقل ان هذا البحث يسمى
 نقلاً فضلاً عن تسميته نقولاً بصيغة الجمع ولم يدرك ان النقل ما يكون عن صاحب
 المذهب او عن صاحب التخرج والتصحیح والترجيح والاثبات والمنع واذا اراد
 بالنقول ما ذكره الخبير وشيخه اولاً من توافقهما على صرف نصيب المتوفى إلى الفقراء
 فهذا اشد خطأً لان جواب الخبير وشيخه في بيان الحكم عند موت الواقف
 الاول حيث تمذر صرف نصيبه إلى ولده لكونه لم يشترط في الوقت المسؤل عنه
 ان من مات عن ولده نصيبه لولده ولا إلى اخيه الواقف الثاني لانه لم يشترط أيضاً
 ولا إلى المسجد لانه مشروط بان لا يبقى أحد من ذرية الواقفين فلذا قال بصرف
 إلى الفقراء اما في حاد ثنا قال الكلام في موت الواقعة الثانية التي انقرضت بها الدرجة
 العليا وجاءت نوبة الدرجة الثانية المرشبة بقول الواقفتين ثم من بعدها فعل

اولادهما قيااس هذه الحادثة على حادثة الخيري قيااس فاسد لا يقول به عاقل فقد
ظهر لك ان هذا القائل لامستد له في مقاله * وان المخطى هو ابن اخت خالته *
على ما ظهر لي من الجواب * والله سبحانه اعلم بانصواب * واليه المرجع والمآب *
والحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين
آمين * نجزت هذه المصالة في غرة رمضان سنة ١٢٥١

تزييه الرقود على مسائل القود للعلامة خاتمة المحققين
المرحوم السيد محمد امين جابدين
نفصنا الله تعالى بعلومه
فى الدنيا والدين
آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

احد الله الواحد الاحد * واصلى واسلم على نبيه السيد السند * وعلى آله واصحابه
ذوى الفضل والمدد * والتابعين لهم باحسان الى آخر الابد * صلاة وسلاما بلا حصر
ولا عدد (اما بعد) فيقول الخبر البحر: اثنين سيدى وملاذى السيد محمد افندى غايدى
* هذرسالة سميتها تنبيه الرقود على مسائل النقود * من رخص وغلا وكادوا انقطاع
* جمعت فيها ما وقفت عليه من كلام ائمتنا ذوى الارتقا والارتقا * ضمنا الى ذلك ما يستحسنه
ذوو الاستناء والاستماع * ويسلمه سليم الطباع * من داء الخصاصم والنزاع راجيا
من اهل المعرفة والاطلاع * غرض الطرف عما كبا به اليراع * وعلى الله اعتمادى * واليه
استنادى * وما توفيق الابالله عليه توكلت واليه ائيب * قال فى الولوالجية فى الفصل
الخامس من كتاب النيوغ رجل اشترى ثوبا بدارهم نقد البلدة فلم ينقدها حتى تغيرت
فهذا على وجهين ان كانت تلك الدارهم لا تروج اليوم فى السوق اى لا فسد البيع
لان هلك الثمن وان كانت تروج لكن انتقض قيمتها لا يفسد لانه لم يهلك وليس لها الا
ذلك وان انتقض بحيث لا يقدر عليها فعليه قيمتها فى آخر يوم انقطع من الذهب
والفضة هو المختار * ونظير هذا ما نص فى كتاب الصرف اذا اشترى شيئا بالقلوبس
ثم كسدت قبل القبض بطل الشراء يعنى فسد ولو رجعت * ١٠ * لا يفسد اده *
وتى جواهر القتاوى قال القاضى الامام الزاهدى ابو نصر الحسين بن على اذا باع شيئا
بنقد معلوم ثم كسد النقد قبل قبض الثمن فانه يفسد البيع ثم ينتظر ان كان المبيع قائما
فى يد المشتري يجب رده عليه وان كان خرج من ملكه بوجه من الوجوه او اتصل بزيادة
بصنع من المشتري او احدث فيه صنعة مقومة مثل ان كان ثوبا فخطاه او دخل فى حيز
الاستهلاك وتبدل الجيس مثل ان كان حنطة فطحنها او سمينا فنصره او سمة فضر بها
تبدل فانه يجب عليه رد مثله ان كان من ذوات الامثال كالكيل والموزون والعددى
الذى لا يتفاوت كالجوز والبيض وان كان من ذوات القيم كالثوب والحيوان فانه
يجب قيمته المبيع يوم القبض من نقد كان موجودا وقت البيع لم يكن كذلك ولو كان مكان
البيع اجارة فانه يبطل الاجارة ويجب على المستأجر اجر المثل وان كان قرضا او مهنا
يجب رده مثله هذا كله قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف يجب عليه قيمة النقد الذى
وقع عليه المقدم من النقد الآخر يوم التعامل وقال محمد يجب اخرا ما انتقطع من ايدي
الناس قال القاضى القتاوى فى المهر والقرض على قول ابى يوسف وفيما سوى ذلك

١٠ قوله ولو رجعت اى نقص ثمنها منه

على قول أبي حنيفة انتهى * وفي الفصل الخامس من التارخانية إذا اشترى شيئاً
بدرهم هي نقد البند ولم ينقد الدرهم حتى تغيرت فإن كان تلك الدراهم لا تروج
اليوم في السوق فسد البيع وإن كانت تروج لكن انتقصت قيمتها لا يفسد البيع
وقال في الخانية لم يكن له الأذلك وعن أبي يوسف أن له أن يفسخ البيع في نقصان القيمة
أيضاً وإن انقطعت تلك الدراهم اليوم كان عليه قيمة الدراهم قبل الانقطاع عند محمد
وعليه الفتوى * وفي عيون المسائل عدم الرواج إنما يوجب الفساد إذا كان لا يروج
في جميع البلدان لأنه حينئذ يصير هالكا ويبقى المبيع بلائمن فاما إذا كان لا يروج
في هذه البلدة فقط فلا يفسد البيع لأنه لا يهلك ولكنه تيب وكان للبائع الخيار إن
شاه قال اعطني مثل الذي وقع عليه البيع وإن شاء أخذ قيمة ذلك دنائراً انتهى وتعامه
فيها * وكذا في الفصل الرابع من النسخة البرهانية * والحاصل أنها ما إن لا تروج
وأما إن تنقطع وأما إن تزيد قيمتها أو تنقص فإن كانت كاسدة لا تروج يفسد البيع وإن
انقطعت فمليه قيمتها قبل الانقطاع وإن زادت فالبيع على حاله ولا يتخير المشتري
كما سيأتي وكذا إن انتقصت لا يفسد البيع وليس للبائع غيرها وما ذكرناه من التفرقة
بين الكساد والانقطاع هو المفهوم مما قدمناه * وذكر العلامة شيخ الإسلام محمد بن
عبدالله القزويني الترمذاني في رسالته سماها بذل المجهود في مسألة تغير النقود أعلم أنها إذا اشترى
بالدراهم التي غلب غشها أو بالفلوس وكان كل منهما ناقصاً حتى جاز البيع لقيام
الاصطلاح على الثمنية ولعدم الحاجة إلى الإشارة لاتهاقها بالثمن ولم يسلمها المشتري
للبيع ثم كسدت بطل البيع (و) الانقطاع عن أيدي الناس كالكساد (و) حكم
الدراهم كذلك فإذا اشترى بالدراهم ثم كسدت أو انقطعت بطل البيع ويجب على
المشتري رد المبيع إن كان قائماً ومثله إن كان هالكا وكان مثلياً والافقيته وإن لم يكن
مقبوضاً فلا حكم لهذا البيع أصلاً وهذا عند الإمام الأعظم وقال لا يبطل البيع إن
التحذر تماماً التسليم بعد الكساد وذلك لا يوجب الفساد لاحتمال الزوال بالرواج كالمو
اشترى شيئاً بالرطبة ثم انقطع وإذا لم يبطل وتقدر تسليمه وجبت قيمته لكن عند
أبي يوسف يوم البيع وعند محمد يوم الكساد وهو آخر ما تأمل الناس بها وفي الذخيرة
الفتوى على قول أبي يوسف وفي المحيط والتمه والحقائق بقول محمد يفتى رفقاً بالناس
ولا يبي حنيفة إن الثمنية بالاصطلاح فيبطل الزوال الموجب فيبقى المبيع بلائمن والعقد
إنما يتناول عينها بصفة الثمنية وقد انهدمت بخلاف انقطاع الرطب فإنه يومه
غالباً في العام الغالب بخلاف النحاس فإنه بالكساد رجوع إلى أصله وكان الغالب عدم
الهود والكساد لغة كافي المصباح من كسد الشيء يكسد من باب قتل لم ينطق لقله

الزخبات فهو كاسد وكسيد يتعدى بالهمزة فيقال اكسده الله وكسدت البيوت
فهو كاسدة بغيرها، في الصحاح وبالهاء في التهذيب ويقال اصل الكساد الفساد وعند الفقهاء
ان تترك الماملة بما في جميع البلاد وان كانت تروج في بعض البلاد لا يبطل لكنه يتسبب اذا
لم يروج في بلدهم فيتحير البائع ان شاء اخذوه وان شاء اخذ قيمته وحد الانقطاع ان لا يوجد
في السوق وان كان يوجد في يد الصيارفة وفي البيوت هكذا في الهداية والانقطاع
كالكساد كافي كثير من الكتب لكن قال في المضمرات فان انقطع ذلك فعليه من الذهب
والفضة قيمته في آخر يوم انقطع هو المختار ثم قال في الذخيرة الانقطاع ان لا يوجد
في السوق وان كان يوجد في يد الصيارفة وفي البيوت وقيل اذا كان يوجد في
يدي الصيارفة فليس ينقطع والاول اصح انتهى هذه عبارة الفزري في رسالته
• وفي الذخيرة البرهانية بعد كلام طويل هذا اذا كسدت الدراهم او الفلوس قبل
القبض فاما اذا غلت فان ازدادت قيمتها فالبيع على حاله ولا يتخير المشتري واذا
انقصت قيمتها ورخصت فالبيع على حاله ويطلبه بالدراهم بذلك العيار الذي كان
وقت البيع • وفي المنتقى اذا غلت الفلوس قبل القبض او رخصت قال ابو يوسف
قولي وقول ابي حنيفة في ذلك سواء وليس له غيرها ثم رجع ابو يوسف وقال عليه قيمتها
من الدهم يوم وقع البيع ويوم وقع القبض والذي ذكرناه من الجواب في الكساد
فهو الجواب في الانقطاع انتهى و(قوله) يوم وقع البيع اي في صورة البيع (وقوله)
ويوم وقع القبض اي في صورة القبض كانه عليه في النهر * وبه علم ان في الانقطاع
قولين الاول فساد البيع كافي في صورة الكساد والثاني انه يجب قيمة المنقطع في آخر يوم انقطع
وهو المختار كما مر عن المضمرات وكذا في الرخص والنلا قولنا ايضا الاول ليس له
غيرها والثاني له قيمتها يوم البيع وعليه الفتوى كما يأتي * وقال العلامة الفزري عقب
ما قدمناه عنه هذا اذا كسدت او انقطعت اما اذا غلت قيمتها او انقطعت فالبيع على
حاله ولا يتخير المشتري ويطلب بالنقد بذلك العيار الذي كان وقت البيع كذا في
فتح القدير وفي البرازية معزيا الى المنتقى غلت الفلوس او رخصت فعند الامام
الاول والثاني او لا ليس عليه غيرها وقال الثاني ثانيا عليه قيمتها من الدراهم
يوم البيع والقبض وعليه الفتوى وهكذا في الذخيرة والخلاصة بالعزوال الى المنتقى
وقد نقله شيخنا في بحر وقره فصح صرح بان الفتوى عليه في كثير من المجتزمات
فيجب ان يقول عليه اقتناء وقضاء لان المفتي والقاضي واجب عليهما الميل
الى الراجح من مذهب اهلنا وما وقلدهما ولا يجوز لهما الاخذ بمقابلة لانه مرجوح
بالنسبة اليه وفي فتاوى قاضي خا يلزمه ان يثل وهكذا ذكر الاسيماي قال ولا ينظر

الى القيمة وفي النزاية والاجارة كالبيع والدين على هذا وفي التكايف يلزمه قيمة تلك
الديارم وفي جمع الفتاوى معزى الى المحيط رخص المد الى قال الشيخ الامام الاجل
الاستاذ لا يستبر هذا ويطلبه بما وقع عليه العقد والدين على هذا ولو كان يروج
لكن انتقص قيمته لا يفسد وليس له الا ذلك وبه كان يفتى الامام وفتوى الامام
قاضي ظهير الدين على انه يطلب بالديارم التي يوم البيع يعنى بذلك الميار ولا
يرجع عليه بالتفاوت والدين على هذا والاتقطاع والكساد سواء (فان قلت)
يشكل على هذا ما ذكر في جمع الفتاوى من قوله ولو غلت او رخصت فعليه رد
المثل بالاتفاق انتهى (قلت) لا يشكل لان ابا يوسف كان يقول اولا بمقالة الامام
ثم رجع عنها وقال ثانيا الواجب عليه قيمتها كما نقلناه فيما سبق عن النزائية وصاحب
الخلاصة والذخيرة فحكاية الاتفاق بناء على موافقته للامام اولا كما لا يخفى والله
تعالى اعلم * وقد تبنت كثيرا من المعتبرات من كتب مشايخنا المعتمدة فلم ار من
جعل الفتوى على قول ابي حنيفة رضى الله تعالى عنه بل قالوا به كان يفتى القاضي
الامام واما قول ابي يوسف فقد جعلوا الفتوى عليه في كثير من المعتبرات فليكن
المعول عليه انتهى كلام النزى رحمه الله تعالى ثم اطال بعده في كيفية الاقضاء
والحكم حيث كان للامام قول وخالفه صاحبه او وافقه احدهما الى آخر الزمان
وايدق قول ابي يوسف الثاني كما ذكره هنا ومشى العلامة النزى في منتهى تنوير الابصار
في مسألة الكساد على قول الامام في القرض والبيع فقال في فصل القرض استقرض من
الفلوس الرابحة والعدالى فكسدت فعليه مثلها كاسدة لا قيمتها انتهى وقال في الصرف
هو وشارحه الشيخ علاء الدين اشترى شيئا به اى بنال الفس وهو نافق او بفلوس
نافقة فكسدت ذلك قبل التسليم للبائع بطل البيع كالموقف عن ايدي الناس فانه
كالكساد وكذا حكم الديارم لو كسدت او انقطعت بطل وصحها بقيمة المبيع وبه
يفتى رفة بالناس بحر وحقائق انتهى (وقوله) بقيمة المبيع صوابه بقيمة الكساد
كاتبه عليه بعضهم ويبلغ ماسر ولم يتعرض لمسئلة الغلا والرخص (ثم اعلم) ان
الظاهر من كلامهم ان جميع ماسر انما هو في الفلوس والديارم التي غلب غشها
كما يظهر بالتأمل ويدل عليه اقتصارهم في بعض المواضع على الفلوس وفي بعضها
ذكر الـ الى معهما فان الندالى كما في البحر عن التباية بفتح العين المهملة وتخفيف
الهمال وكسر اللام الديارم لمنسوبة الى العدل وكاتبه اسم ملك ينسب اليه
درهم نية غشبي وكذا رأيت التقييد بالنالبة الغش في غاية البيان وتقدم مثله في
شرح التنوير اه * ويدل عليه تمليلهم لقول ابي حنيفة بعد حكايتهم الخلاوان

الثمنية بطلت بالكساد لان الدراهم التي غلب غشها اعا جملت ممنا بالاصطلاح
 فاذا ترك الناس المعاملة بها بطل الاصطلاح فلم يبق ممنا فبقى البيع بلا ممن
 فبطل * ويدل عليه ايضا تمييزهم بالفلا والرخص فانه انما يظهر اذا كانت غالبية
 النش تنوم بشيها وكذا اختلافهم في ان الواجب رد المثل او القيمة فانه حيث
 كانت لاغش فيها لم يظهر للاختلاف معنى بل كان الواجب رد المثل بلا نزاع
 اصلا وهذا كما صرح فيها قلنا وفي الهداية عند الكلام على الدراهم التي غلب غشها
 واذا اشترى بها سلعة ثم كسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند ابي حنيفة
 وقال ابو يوسف عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد قيمتها آخر ما يتعامل الناس بها
 * ثم قال في الهداية واذا باع بالفلوس النافقة ثم كسدت بطل البيع عند ابي حنيفة
 خلافا لهما وهو نظير الاختلاف الذي بيناه ولو استقرض فلوسا فكسدت عليه
 مثلها اه قال في غاية البيان قيد بالكساد احترازا عن الرخص والفلا لان الامام
 الاسبيجاني في شرح الطحاوي قال واجعوا ان الفلوس اذا لم تكسد ولكن غلت
 قيمتها اورخصت فعليه مثل ما قبض من العدد وقول ابو الحسن لم يختلف الرواية
 عن ابي حنيفة في قرض الفلوس اذا كسدت ان عليه مثلها قال ابو يوسف عليه
 قيمتها من الذهب يوم وقع القرض في الدراهم التي ذكرت لك اصنافها يعني البخارية
 والطبرية واليزيدية وقال محمد قيمتها في آخر نفاقها قال القدوري واذا ثبت من
 قول ابي حنيفة في قرض الفلوس ما ذكرنا فالدراهم البخارية فلوس على صفة
 مخصوصة والطبرية واليزيدية هي التي غلب الغش عليها فبحري مجرى الفلوس
 فلذلك قالها ابو يوسف على الفلوس انتهى ما في غاية البيان لمخلصا (وما) ذكره
 في القرض جار في البيع ايضا كما قدمناه عن الذخيرة من قوله يوم وقع البيع * فهذا
 الذي ذكرنا صرح بما قلنا من ان الكلام في الدراهم الغالبة النش والفلوس وعليه
 يحمل ما قدمناه من اطلاق الولوجية وجواهر الفتاوى وما نقلناه عن الاسبيجاني
 من دعوى الاجاع مخالف لما قدمناه عن الذخيرة عن المتقي وعلمت الفرق بينهما
 في كلام الغزالي وسيأتي توفيق آخر ولم يظهر حكم النقود الخالصة او المغلوبة
 الغش وكانهم لم يتعرضوا لها لندرة انقطاعها او كسادها لكن يكثر في زماننا
 غلاؤها ورخصها فيحتاج الى بيان الحكم فيها ولم ار من نبه عليها من الشراح والله
 تعالى اعلم نعم يفهم من التقيد ان الخالصة او المغلوبة النش ليس حكمها كذلك
 * ورأيت في حاشية الشيخ خير الدين الرملي على البحر عند قوله وحكم الدراهم
 كذلك اقول يريد به الدراهم التي لم يظف عليها الغش كما هو ظاهر فعل هذا المختص

هذا الحكم يقاب الغش ولا بالفلوس في التصيين عليهما دون الدراهم الجيدة
لثبته الكساد فيهما دونهما نامل ثم نقل التعليل في المسئلة لقول الامام عن قبح القدير
بعموما قدمناه ثم قال اتول ورمعافهم من هذا ان حكمها خلاف حكم الفلوس والدراهم
المغلوبه بالغش ولا يبطل البيع بدم رواجها لانها ائمان باصل خلقتها وليس كذلك
* بقى الكلام فيما اذا نقصت قيمتها فهل للمستقرض رد مثلها وكذا المشتري او
قيمتها لاشك ان عند ان حقيقه يجب رد مثلها واما على قولهما بقياس ما ذكره وافي
الفلوس انه يجب قيمتها من الذهب يوم القبض عند ابي يوسف ويوم الكساد عند
محمد والمحل محتاج الى التعرير اه (وفي) حله الدراهم في كلام البحر على التمام
يطلب غشها نظر ظاهر اذ ليس المراد الا الغالبه الغش كما قدمناه وصرح به شراح
الهداية وغيرهم (والذي) يقلب على الظن ويميل اليه القلب ان الدراهم المغلوبه
الغش او الخالصه اذا غلت اورخصت لا يفسد البيع قطعا ولا يجب الاما وقع عليه
العقد من التوع المذكور فيه فانها ائمان عرفا وخلقة والغش المغلوب كالعقد
ولا يجزى في ذلك خلاف ابي يوسف على انه ذكر بعض الفضلاء ان خلاف ابي
يوسف في مسئلة ما اذا غلت اورخصت انما هو في الفلوس فقط واما الدراهم التي
غلب غشها فلا خلاف له فيها (وبهذا) يحصل التوفيق بين حكاية الخلاف تارة
والاجاع تارة اخرى وهذا احسن مما قدمناه عن الغزى ويدل عليه عباراتهم في حيث
كان الواجب ما وقع عليه العقد في الدراهم التي غلب غشها اجاعا فافى الخلاصة
ونحوها اولى وهذا ما نقله السيد محمد ابوالسمود في حاشية من ملامسكين عن شيخه
ونص عبارته قيد بالكساد لانها لو نقصت قيمتها قبل القبض فالبيع على حاله بالاجاع
ولا يتخير البائع وكذا لو غلت وازدادت ولا يتخير المشتري وفي الخلاصة والبرازية
غلت الفلوس اورخصت فنند الامام الاول والثاني او لا ليس عليه غيرها وقال
الثاني ثانيا عليه قيمتها يوم البيع والقبض وعليه الفتوى انتهى اى يوم البيع في البيع
ويوم القبض في القرض كذا في النهر (واعلم) ان الضمير في قوله قيد بالكساد لانها
الح للدراهم التي غلب غشها وحيث ذكره مما يقتضى لزوم المثل بالاجاع بعد
الفداء والرخص حيث قال فالبيع على حاله بالاجاع ولا يتخير البائع الح لا ينافى
حكاية الخلاف عن الخلاصة والبرازية فيما اذا غلت الفلوس اورخصت هل
يلزمه القيمة اولى ليس عليه غيرها هذا حاصل ما اشار اليه شيخنا من التوفيق قل
شيخنا واذا علم الحكم في الثمن الذي غلب غشه اذا نقصت قيمته قبل القبض كان
الحكم معلوما بالاولى في الثمن الذي غلب جيده على غشه اذا نقصت قيمته لا يتخير

البائع بالاجاع فلا يكون له سواء وكذا او غلت قيمته لا يتغير المشتري بالاجاع قال
 واياك ان تفهم ان خلاف ابى يوسف جارحى في الذهب والفضة كالشريفى البندقى
 والمحمدى والكلب والريال فانه لا يلزم لمن وجب له نوع منها سواء بالاجاع
 فان ذلك الفهم خطأ صريح نأشى عن عدم التفرقة بين القلوس والقود انتهى
 ما فى الحاشية وهو كلام حسن وجيه لا يخفى على ققيه بينه . وبه ظهر ان ما ذكره
 الشيخ خير الدين غير محرر فتدبر وهذا كالريال الفرنجى والذهب العتيق فى زماننا
 فاذا تباعا بنوع منهما ثم غلا او رخص بان باع ثوبا بثشرين ريالاً مثلاً واستقرض
 ذلك يجب رده بعينه غلا او رخص واما الكساد والانقطاع فالذى يظهر ان البيع
 لا يفسد اجاعاً اذا سميا نوعاً منه وذلك لانهم ذكروا فى الدرهم التى غلب غشها ثلاثة
 اقوال الاول قول ابى حنيفة بالبطلان والثانى قول الصحابين بعدمه وهو قول
 الشافعى واحد لكن قال ابو يوسف عليه قيمتها يوم البيع وقيل محمى يوم الانقطاع
 وفى الذخيرة الفتوى على قول ابى يوسف وفى التمهة والمختار والحقائق بقول محمى
 يفتى رفقاً بالناس كذا فى فتح القدير وعلل لابي حنيفة بان الثمن يملك بالكساد
 لان القلوس والدرهم الغالبة النش ائمان بالاصطلاح لا بالخلقة واذا انتفى الاصطلاح
 انتفت المالية وعلل للصحابين بان الكساد لا يوجب الفساد كما اذا اشترى بالرطب
 شيئاً فانقطع فى اوانه لا يبطل اتفاقاً وتجب القيمة او ينتظر زمان الرطب فى السنة
 الثانية فكذا هنا اه فى مسئلتنا الكساد لا يوجب الفساد اتفاقاً اما على قول الصحابين
 فظاهر واما على قول الامام فلانه قال بالفساد لبطلان التمنية بانتفاء الاصطلاح عليهما
 فعاد الثمن الى الاصل حلقة من عدم التمنية ولم توجد العلة هنا لانها
 ائمان خلقة واصطلاحاً هذا ما ظهر لى ولم اره منقولا فتأمله ﴿ تنبيه ﴾
 اذا اشترى بنوع مسمى من الايمان فالامر ظاهر واما اذا اطلق كأن قال بمائة ريال
 او مائة ذهب فان لم يكن النوع واحد من هذا الجنس ينصرف اليه وصار المسمى
 فان كان منه انواع فان كان احدهما ازوج من الآخر وغلب تعاملنا ينصرف اليه
 لانه المتعارف فينصرف المطلق اليه وصار كالمسمى ايضا وان اتفقت رواجاً
 فان اختلف مالية فقد البيع مالم يبين فى المجلس ويرضى الآخر (قال) فى البحر
 فالحاصل ان المسئلة رباعية لانها امان تستوى فى الزواج والمالية مما اختلفت فيهما
 او تستوى فى احدهما دون الآخر والفساد فى ضورة واحدة وهو الاستواء فى الزواج
 والاختلاف فى المالية والصححة فى ثلاث صور فيما اذا كانت مختلفة فى الزواج والمالية
 فينصرف الى الازوج وفيما اذا كانت مختلفة فى الزواج محتوية فى المالية فينصرف

الى الاروج ايضا وفيما اذا استوت فيهما وانما الاختلا في الاسم كما مصرى والدمشقي
فيخير في دفع ايها شاء فلو طلب البائع احدهما للمشتري ان يدفع غيره لان امتناع
البائع من قبول مادفه المشتري ولافضل لعنته ولذا قلنا ان النقد لا يتعين
في المعاوضات اهـ بقى هنا شئ ينبغي التنبيه عليه وهو انهم اعتبروا العرف هذا حيث
اطلقت الدراهم وبمضها اروج فصرفوه الى المتعارف ولم يفسدوا البيع وهو تخصيص
بالعرف القولي وهو من افراد ترك الحقيقة (قال) المحقق ابن الهمام في تحرير
الاصول العرف العملي مخصص عند الخنيفة خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم
اكل البر انصرف اليه وهو اى قول الخنيفة اوجه اما التخصيص بالعرف القولي
فاتفاق كالدابة على الحمار والدراهم على النقد العالبا انتهى . قال شارحه ابن امير حاج
العرف القولي هو ان يتعارف قوم اطلاق لفظ اى بحيث لا يتبادر عند سماعه
الاذلك المعنى اهـ . وقد شاع في عرف اهل زماننا انهم يتبايعون بالقروش وهى
عبارة عن قطع معلومة من الفضة ومنها كبار كل واحد باثنين ومنها انصاف
وارباع والقروش الواحد عبارة عن اربعين مصرية ولكن الآن غلبت تلك القطع
وزادت قيمتها فصار القروش الواحد بمخمسين مصرية والكبير بمائة مصرية وبقى عرفهم
على اطلاق القروش ويريدون به اربعين مصرية كما كان في الاصل ولكن لا يريدون
عين المصارى بل يطلقون القروش وقت العقد ويدفعون بمقدار ماسمونه في العقد
تارة من المصارى وتارة من غيرها ذهبا او فضة فصار القروش عندهم بيانا لمقدار
الثمن من النقود الرابحة المختلفة المالية لالبيان نوعه والايان جنسه فيشتري
احدهم بمائة قرش ثوباً مثلاً فيدفع مصارى كل قرش باربعين او يدفع من القروش
الصالح او من الريال او من الذهب على اختلاف انواعه بقيمة المعلومة من المصارى
هكذا شاع في عرفهم ولا يفهم احد منهم انه اذا اشترى بالقروش ان الواجب عليه
دفع عينها فقد صار ذلك عندهم عرفاً قولياً فيخصص كما نقلناه عن التحرير . وقد
رأيت بفضل الله تعالى في القنية نظيره هذا حيث قال في باب المتعارف بين التجار كما بشرط
برمز علاء الدين الترجاني باع شيئاً بمشرة دنانير واستقرت العادة في ذلك البلد انهم
يعطون كل خمسة اسداس مكان الدينار فاشتهرت بينهم فاعقد ينصرف الى ما يتعارفه
الناس فيما بينهم في تلك التجارة ثم رمز لفتاوى ابى الفضل الكرمانى جرت العادة
فيما بين اهل خوارزم انهم يشترون سلعة بدنانير ثم ينقدون ثلثي دينار محمودية
او ثلثي دينار وسطوح يد . ابورية قال يجري على المواضع ولا يتبع الزيادة ديناء عليهم
اهـ . وهذا نص فقهي في مسئلة اوله الحمد والمثله وحينئذ فقد صار متعارف

في زماننا نظير مسألة ما إذا تساوت النقود في الرواج والمالية فيتميز المشتري في دفع
 ماشاء من النقود الرائجة وان امتنع البائع لانه يكون متعتنا كاسر * ثم اعلم انه
 تمدد في زماننا وورد الامر السلطاني بتغيير سعر بعض من النقود الرائجة بالنقص
 واختلف الافناء فيه والذي استقر عليه الحال الآن دفع النوع الذي وقع عليه العقد
 لو كان مينا كما اذا اشترى سلعة بمائة ريال افرنجي او مائة ذهب عتيق * او دفع اى
 نوع كان بالقيمة التي كانت وقت العقد اذ لم يعين المتبايعان نوعا او خيار فيه للدفع
 كما كان الخيار له وقت العقد ولكن الاول ظاهر سواء كان بيعا او قرصا بناء على ما قدمناه
 واما الثاني فقد حصل بسببه ضرر ظاهر للبائعين فان ما ورد الامر برخصه متفاوت
 فبعض الانواع جعله ارخص من بعض فيختار المشتري ما هو اكثر رخصا واضر
 للبائع فيدفعه له بل تارة يدفع له ما هو اقل رخصا على حساب ما هو اكثر رخصا
 فقد ينقص نوع من النقود قرشا ونوع آخر قرشين فلا يدفع الا ما نقص قرشين
 واذا دفع ما نقص قرشا للبائع يحسب عليه قرشا آخر نظرا الى نقص النوع الآخر
 وهذا مما لا شك في عدم جوازه * وقد كنت تكلمت مع شيخى الذي هو اعلم اهل
 زمانه وافقههم واورعهم فجزم بعدم تخيير المشتري في مثل هذا لما علمت من الضرر
 وان يفتى بالصلح حيث كان المتعاقدان مطلقا التصرف يصح اصطلاحهما بحيث
 لا يكون الضرر على شخص واحد فانه وان كان الخيار للمشتري في دفع ماشاء
 وقت العقد وان امتنع البائع لكنه انما ساغ ذلك لعدم تفاوت الانواع فاذا
 امتنع البائع عما اراده المشتري يظهر تعنته اما في هذه الصورة فلانه ظهر انه
 يمتنع عن قصد اضراره ولا سيما اذا كان المال مال ايتام او وقف فعدم النظر
 له بالكيفية مخالف لما امر به من اختيار الانفع له فالصلح حينئذ احوط خصوصا
 والمسئلة غير منصوص عليها بخصوصها فان المنصوص عليه انما هو الفلوس والدرهم
 الغالبة الفش كما علمه مما قدمناه فينبغي ان ينظر في تلك النقود التي رخصت ويدفع
 من اوسطها نقصا لا اقل ولا الاكثر كيلا يتناهى الضرر على البائع او على المشتري
 • وقد بلغنى ان بعض المفتين في زماننا افتى بان تعطى بالسعر الدارج وقت الدفع
 ولم ينظر الى ما كان وقت العقد اصلا ولا ينجحى ان فيه تخصيص الضرر بالمشتري
 لا يقال ما ذكرته من ان الاولى الصلح في مثل هذه الحالة بخلاف لما قدمته عن حاشية
 ابي السعود من لزوم ما كان وقت العقد بدون تخيير بالايجاب اذا كانت فضة خالصا وخالبة
 لا ناقول ذلك فيما اذا وقع العقد على نوع مخصوص كالريال مثلا وهذا ظاهر كما
 قدمناه ولا كلام لنا فيه * وانما الشبهة فيما تعارفه الناس من الشراء بالقرش

ودفع غيرها بالقيمة فليس هنا شيء معين حتى تلزمه به سواء غلا او رخص * ووجه
 ما افق به بعض المقتنين كما قدمناه آنفا ان القروش في زماننا بيان لمقدار الثمن لا لبيان نوعه
 ولا جنسه فاذا باع شخص سلعة بمائة قرش مثلا ودفع له المشتري بعد الرخص
 ما عارت قيمته تسعين قرشا من الريال او الذهب مثلا لم يحصل للبائع ذلك المقدار
 الذي قدره ورضى به ثمنا لسلعته لكن قد يقال لما كان راضيا وقت العقد باخذ
 غير القروش بالقيمة من اى نوع كان صار كان العقد وقع على انواع كلها فاذا
 رخصت كان عليه ان يأخذ بذلك العيار الذي كان راضيا به وانما اخترنا الصلح
 لتفاوت رخصها وقصد الاضرار كما قلنا وفي الحديث لا ضرر ولا ضرار ولتساوى
 رخصها لما قلنا الا بلزوم العيار الذي كان وقت العقد كأن صار مثلا ما كان قيمته
 مائة قرش من الريال يساوى تسعين وكذا سائر الانواع اما اذا صار ما كان قيمته مائة
 من نوع يساوى تسعين ومن نوع آخر خمسة وتسعين ومن آخر ثمانية وتسعين
 فان الزمنا البائع باخذ ما يساوى التسعين بمائة فقد اختص الضرر به وان الزمنا
 المشتري بدفعه بتسعين اختص الضرر به فيذنبى وقوع الصلح على الاوسط والله تعالى
 اعلم هذا غاية ما وصل اليه فهمى القاصر والله اعلم بالباطن وانظروا هرا لرب غيره
 ولا يرتجى الاخرة والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى على سيدنا محمد
 وعلى آله وصحبه وسلم وكان الفراغ منها في حدود سنة ثلاثين ومائتين والف

تحبير التحرير في ابطال القضا بالفسخ بالغبين الفاحش بلا تفرير
 تأليف خاتمة المحققين و خلاصة المدققين عين آل طه و ياسين
 مولانا العلامة الشريف السيد محمد افندي عابدين
 نفع الله تعالى به في الدنيا والدين وتعمده
 برحمة آمين

الحد لخواه العقل * الذي ميزه اهل العلم على اهل الجهل * وجعله خير شاهد
عدل * على ثبوت ما صح بالنقل * لانقاذ من ذل * وعن الطريق ضل * والصلاة
والسلام على ذى المقام الاجل * الحائز لقصبات السبق في مضمار كل فضل
وعلى جميع الآل والاصحاب والاهل * عدد كل وابل وطل * مالي محرم واهل
(اما بعد) فيقول الفقير الى رحمة رب العالمين * محد ما بين * كان الله
له خير معين ورحم والديه ومشايخه والمسلمين * انه قد ورد على من نثر صيدا
سؤال وجوابه لمفيتها محصله صحة الفسخ بخيار الغبن بالتقرير وصحة حكم القاضى
بذلك فكشفت في جانبه الجواب بما يخالفه ولم اطول الكلام في بيان التوجيه والتعليل
. اعلمى بان من يتصدر للافتا يكفيه القليل . فلما وصل اليه ذلك جمع له اخوه
الذائب في صيدا وريقات سماها الرد المسدد * على من يقول ان القول بالرد بالغبن
الفاحش مطلقا غير معتمد كتب فيها السؤال وجواب اخيه * وجوابى الذي ينافيه
. وكتب في الرد على جوابى ما ظهر لفهمهما مما لا يقبله ولا يرتضيه . كل فقيه يديه
وارسلا هذه الوريقات الى بعض الناس * بمن له في زعمهما في هذا الشأن احساس
فائى عليهما وصوب رأيهما ونسب جوابى الى المناقضة والفساد * والاستدلال
على ما ينفي المراد . واخبرنى من جاءنى بالسؤال ان معه كتابا ارسل اليه مشتغلا على
الطعن والذم في الفقير * وطلب منى الجواب عما قاله هؤلاء الطاعنون بلا تصور
ولاتدبير . والح على كثيرا وانا امتنع لاشتغالى بما هو اهم * ونخوفا من ضياع الوقت
بخطاب من لا يفهم . فلما لم ابدأ من الجواب * لازهاق الباطل واظهار الحق
والصواب * جمعت هذه الرسالة (وسميتها) تحبير التحير * في ابطال القضا
بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تقرير * وقدت التسمية بقولى بلا تقرير * لانى ما
قلت بمنع الرد مطلقا كاعلمه في اثناء التقرير * حيث اذكر حاصل السؤال وجواب
ذلك المفقى وجوابى واعتراض اخيه على جوابى ثم اعقب ذلك بما فى كلام هؤلاء
الطاعنين من العوار * وان ما بنوه على شفا جرف هار (فاقول) وبحوله تعالى
اصول (حاصل السؤال) في دار مشتركة بين قصر وبالغين باع البائتون حصتهم
لزيد وباع وصى القصر حصتهم لزيد ايضا وحرر ذلك في حجة فيها البراء من
الغبن الفاحش والمسوغ الشرعى في حصة القصر وان الثمن من المثل والآن
ادعى البلق والوصى على المشتري بالغبن الفاحش (فهل تسمع دعواهما وللقاضى

الحكم بفسخ البيع حيث رآه انفع للقصر ولا عبرة لما كتب في الحجمة بل العبرة
لما في الواقع (وهل الرد بالغبن الفاحش قول صحيح في المذهب) وهل تقدم
بينة الغبن على بينة المشتري ان الثمن ممن المثل (وحاصل) الجواب نعم تسمع
الدعوى المذكورة ولا يمنع ما ذكر في حجة البيع واذا انكر البليغ الابرء فالبينة على
المشتري كما افق به الخبير الرملي حيث قال تسمع دعوى اليتيم وتقبل بيئته على ان
البيع كان بالغبن الفاحش ولا يمنع من ذلك ما ذكر في صك التابع ولو اقام المشتري
بينة ان القيمة مثل الثمن واقام اليتيم بينة الغبن فبينة الغبن اولى انتهى (وذكر)
في سؤال آخر في وصى قاض باع كرما لمهر زوجة الميت وعزل الوصى واقيم
غيره فادعى انه بغبن فاحش وبرهن على ذلك فاجاب نعم تقبل البينة انتهى (وذكر)
في جواب سؤال آخر ان تقديم بينة الغبن مذكور في النزائية والخلاصة ومشتمل
الاحكام وغيرها وهو الراجح الذي عليه الاكثر والمذكور في بعض المتون الموسوعة
للصحيح من الاقوال فكان عليه المعول انتهى (فاذا) رفع كل من البليغ او الوصى
او خصم عنهما امرهما الى قاض وثبت الغبن وحكم القاضى بانفساخه حيث رآه
انفع لجهة القصر صح حكمه ونفذ قضاؤه لما سمعت من النصوص الصريحة بان
دعوى الغبن مسموعة والقائلون بالرد بالغبن كثيرون اقوالهم معتمدة (قال) الخبير
الرملي واما الرد بالغبن الفاحش فقد افق به كثير من علمائنا مطلقا ومع الغرور
اجمع المتأخرون عليه وعللوا الاول بانه ارفق بالناس فان رآه القاضى وحكم به نفذ
اذ هو قول صحيح افق به كثير من علمائنا انتهى ما في الخيرية (واذا) رفع حكم
هذا القاضى الى غيره من القضاة وجب عليه تنفيذه ولا يجوز نقضه بعد استيفاء
شرايطه سواء كان متفقا عليه ام مختلفا فيه في محل يسوغ فيه الاجتهاد لقولهم في المتون
والشروح واذا رفع اليه حكم قاض آخر نفذه الا ما خالف كتابا او سنة مشهورة
او اجاعا (قال) في الخيرية اما المتفق عليه فظاهر واما المختلف فيه فلان بالقضا المستوفى
للشرايط ارتفع الخلاف وانقطع الخصام وهذا مما اجمت عليه الامة، وانفقت عليه الائمة *
* ومع ارتفاع الخلاف * كيف يسوغ الاستئناف * انتهى ما في الخيرية (فهذا)
حاصل ما اجاب به ذلك المقتى (واما جوابي) الذي كتبت به بجانبه فهو قولي الحمد
لله تعالى الجواب عن هذا السؤال المذكور * على ما هو المحرر في كتب المذهب
ومستطور * ان يقال ان دعوى القاصرين بعد بلوغهم بان يبيع الوصى كان بغبن فاحش
مسموعة ونقله ماخر في الجواب السابق (لكن بشرط ان لا يكون وقت البيع
قد شهدت بينة بان الثمن هو ممن المثل اذ ذلك بعد دعوى صحيحة لدى حاكم

شرعى فان قامت البينة وقت البيع كذلك لا تسمع دعواهم الآن ولا تقبل بيئتهم
الآن على الغبن الفاحش (لان البيئتين اذا تمارستا واتصل القضا باحدهما لا تسمع
الثانية كما هو مشهور * وفي كتب المذهب مسطور * وما مر من تقديم بيئة الغبن
فذاك فيما اذا لم يحكم بالاخرى * وعلله الخير الرملى في كتاب الدعوى بقوله لا يتصور
بيع واحد بمثل القيمة وغبن فاحش للتناقى انتهى * وذلك بعد ما صرح في صدر
الجواب بقوله « ١ » لا يصح نقض الحكم الاول لانه بعد تاكده بالحكم السابق
لا ينقض ولا يحول انتهى (واما دعوى البالغين الغبن وفسخهم البيع به ففيها
اقوال ثلاثة قبل تصح ويفسخ مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل بالتفصيل ان غره نعم
والا فلا وبه افتى اكثر العلماء رفقا بالناس ومضى عليه في متن التوير آخر باب
المراوحة * وفي الزيلعي والصحيح ان يفتى بالرد ان غره والا فلا * وبه افتى الخير الرملى
قيل البيع الفاسد (حيث سئل) هل له خيار الفسخ به حيث غره بذلك
(اجاب) نعم له فسخ البيع بذلك والحالة هذه وقد ذكر المسئلة في فتاوى قارى
الهداية في ثلاثة مواضع منها وكذا ذكره الزيلعي في باب التولية والمراوحة وصاحب
البحر وصاحب منع الغنار * وكثير من الاسفار * فاختر بعضهم الرد مطلقا
وبعضهم عدمه مطلقا والصحيح الذى يفتى به ان غره رد والا فلا انتهى (ونقل)
قبله في الخيرية قوله وعلى هذا فتوانا وفتوى اكثر العلماء رفقا بالناس انتهى
(فان قلت) لم اطلقتم الجواب في فسخ القاصر بعد بلوغه بدون اشتراط التعبير
(قلت) ان البالغ العقل يصح شراؤه وبيعه لنفسه بما عزم وهان فصح تصرفه
لكن ان غره البائع مثلا فهو معذور فيثبت له خيار الرد بخلاف وصى القاصر
فان تصرفه في مال القاصر منوط بالمصلحة وليس من المصلحة بيعه مال القاصر
بالغبن الفاحش ولو بدون تقرير * كالايجنى على الحاذق الخبير (وحيث) علمت
ان الصحيح في البالغ انه ليس له الرد الا بالتقرير فلو حكم حاكم في زماننا بالرد بدون
تقرير لم ينفذ حكمه (قال) في الدر المختار من كتاب القضاء المقلد متى خالف
معتد مذهبه لا ينفذ حكمه وينقض وهو المختار للفتوى (وقال) ايضا ولوقيده
السلطان بصحيح مذهبه كزماننا تقيد بالاخلاف لكونه معزولا عنه انتهى والمسئلة
شهيرة فهذا ما يجب التويل عليه في الجواب والله تعالى اعلم بالصواب هذا ما كتبت
(واما الذى كتبه) نائب صيدا اخو المحيب الاول فهو قوله الحمد لله وحده والصلاة

« ١ » قوله لا يصح نقض الحكم الاول اى الحكم بانه بمثل القيمة فانهم منه

(والسلام)

والسلام على من لا نبي بعده اقول (اما) قوله ان دعوى القاصرين بعد بلوغهم
 بان بيع الوصي كان بغير فاحش مسبوقة بشرط ان لا يكون وقت البيع قد شهدت
 بيته بان الثمن هو بمن المثل الى آخر عبارته فسلم لاشك فيه ولا خفلا له معلوم
 مشهور وفي كتب المذهب مسطور وانما ترك المجيب هذا التقييد بالشرط في الجواب
 فيحتمل انه للعلم به من كتب الاصحاب ويحتمل ايضا ان نقول انه اقتصر في جوابه
 على المسؤل (واما) قوله وحيث علمت ان الصحيح في البالغ انه ليس له الرد الا
 بالترير فلو حكم حاكم في زماننا بالرد بدون ترير لم ينفذ حكمه فممنوع وغير
 مسلم وما نقله عن الدر لا يقوم حجة ولا دليلا وذلك لانا لم نر من صرح من علمائنا بان
 القول بالرد بدون ترير ضعيف او غير معتمد حتى يقال ان المقلد متى خالف
 معتمد مذهبه لا ينفذ حكمه وينقض وليس فيما ذكره من القول ما يدل على ضعف
 هذا القول او انه غير معتمد كيف وقد صرح الخيري عايد الرحة بان الرد بالنين
 مطلقا ائقي به كثير من علمائنا وانه ارفق بالناس فلوراه القاضى وحكمه نفذ
 اذ هو صحيح ائقي به كثير من علمائنا انتهى * وهذا صريح منه رجه الله تعالى بان
 القول بالرد مطلقا ليس بالغير المعتمد بل هو صحيح مئقي به * وصرح ايضا في كتاب
 السروع من فتاويه حيث سئل عن خيار النين الفاحش فاجاب * قال في البحر من باب
 المراجعة والتولية نقلا عن القنية من اشترى شيئا وغبن فيه غبنا فاحشا فله ان يرده
 على البائع بحكم النين وفيه روايتان ويفى بالرد رقفا بالناس * ثم رقم لآخر وقع
 البيع بغير فاحش ذكر الجصاص وهو ابو بكر الرازي في واقعاته ان المشتري ان
 يرد والبائع ان يسترد وهو اختيار ابى بكر الزرنجى والقاضى الجلال واكثر روايات
 المضاربة الرد بالنين الفاحش وبديفتى * ثم رقم خلافة وبه ائقي بعضهم وهو ظاهر
 الرواية * ثم رقم لآخر ان غير المشتري البائع فله ان يسترد وكذا ان غير البائع المشتري
 لمان يرد وعلى هذا فتوانا وقتوى اكثر العلماء رقفا بالناس انتهى (ومثله) في الدر
 المختار وعبارته واعلم انه لارد بغير فاحش هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين
 في ظاهر الرواية وبه ائقي بعضهم مطلقا كما في القنية ثم رقم وقال ويفى بالرد رقفا
 بالناس وعليه اكثر روايات المضاربة وبديفتى ثم رقم وقال ان غره امى غير المشتري
 البائع او بالعكس او غره الدلال فله الرد والا لوبه ائقي صدر الاسلام وغيره انتهى
 (وفي) شرح الكنز للينى قالوا في المغبون غبنا فاحشا لمان يرده على يالعه بحكم
 النين وقال ابو على السنفى فيه روايتان عن اصحابنا ويفى برواية الرد رقفا بالناس

وكان صدر الاسلام ابو اليسرى فتي بان الراد اذا قال للمشتري قيمة متاعى كذا اوقال متاعى يساوى كذا فاشترى بناء على ذلك فظهر بخلافه له الرد بحكم انه غره وان لم يقل ذلك فليس له الرد وقيل لا يرد كيف ما كان والصحيح ان يفتى بالردان غره والا فلا انتهى (وفي) حواشى الاشياء لا الامة الجوى رحه الله تعالى وقد ذكر المصه فى شرح الكنز الخلاف فى الرد بالعين الفاحش ثم قال فقد تحرران المذهب عدم الرد به ولكن بعض مشايخنا افتى بالرد وبعضهم افتى به ان غره الآخر وبعضهم افتى بظاهر الرواية من عدم الرد مطلقا وبمضهم اخار الرد به اذالم يعلمه المشتري وكا يكون المشتري مغبوا نامرورا يكون البائع كذلك كفاى فتاوى قارى الهداية والصحيح ان ما يدخل تحت تقويم المقومين يسير وما لا يدخل فاحش انتهى ومثله فى كثير من الكتب المتقدمة (ولم) ينصوا على ان القول بالرد مطلقا غير معتمد بل صريح عباراتهم ناطقة وشاهدة بانه صحيح مفتى به (واما) قول الخيرى وعلى هذا فتوانا وفتوى اكثر العلماء رفقا بالناس فيحتمل رجوع هذا الضمير البارز « ١٥ » الى كل من القول بالرد مطلقا والقول بالرد مع التفرير اخذا من قوله رفقا بالناس مع سوجه رواية ظاهر الرواية لان كلا من القولين فيه رفق بل الاول ارفق كما ذكره الخيرى بقوله وعلوا الاول بانه ارفق بالناس لكن رجوعه الى القول بالرد مع التفرير اوجه لانه اقرب مذكور وعلى كل فلا دليل فى ذلك على ان القول بالرد مطلقا غير معتمد فلا يصلح حجة لمدعى عدم الاعتماد (وحيث) ظهر لك هذه النقول التى اوردها ان القول بالرد مطلقا ايضا قول معتمد صحيح افتى به كثير من علمائنا كقولهم مع التفرير قطعت وحزمت انه لو حكم به حاكم نفذ ولا ينقض لان الحاكم بهذا الحكم لم يكن مخالفا معتمد مذهب بل يكون قد وافق حكمه قولا معتمدا صحيحا فى المذهب ويكون قول صاحب الدر المقلد متى خالف معتمد مذهب الخ ليس واردا (وعلى) هذا فتقول المجيب الاول فلو حكم حاكم به نفذ صحيح ويؤيده قول المرحوم الخيرى فلوراه القاضى وحكم به نفذ اذ هو قول صحيح افتى

« ١٥ » قوله الضمير البارز قد اجاد وافاد . فوق المراد . بهذه العبارة السنية مسئلة نحو به . تكتب بمرارة اجل . اوخل الدقل . على ورق البصل . لانها خفيت على البصريين والكوفيين كالكسائى وسيبويه ونفطويه وابن خالويه وهى ان لفظ هذا من الفاظ الضمائر لكنه لم يصرح بانه ضمير غائب او ضمير حاضر وانه لاحتتمال كل من الامرين وانما كونه ضمير متكلم فالظن انه لا يجوز عند اهل البلدين فلترجع المسئلة من الكتب المبسوطة فلعلها بعد التأمل توجد مبسوطة منه

به كثير من علمائنا وهو كما ترى يصادم قول هذا المجيب الثاني فلو حكم حاكم به لم
ينفذ حكمه وحيث ادعى ان القول بالرد مطلقا غير معتد فيحتاج الى البيان والى
اقامة الحجج والبرهان والافدعى الاعتماد مثبت وغيره ناه والحق ان يتبع ورحم
الله تعالى الامام اباحنيفة النعمان حيث قال اذا جاء الحديث عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم فعلى الرأس والعين واذا كان عن اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
اخذنا من قولهم ولم نخرج عن قولهم واذا كان عن التابعين زاجتاهم وفي رواية
فهم رجال ونحن رجال وفي هذا القدر كفاية لاهل الفهم والدراية اه (هذا
نص ما كتبه نائب صيدا) وقد ظن انه صايد صيدا . ولم يدرك انه حاطب ليل *
وجارف سيل * فانه نقل في كلامه ما هو حجة عليه * ومسدد اسهم الرد اليه *
وحيث لم يفهم ذلك * ولم يفهم ما اشرفنا اليه هنالك * تبين البيان * واظهار الحق
للعيان * بسوق جيوش نقول * ليس في سيوفها فلول * فقد دروع الباطل
والبهتان وتخطم ضلوعه قبل ان تسلم من الاجفان

شهر

ولقد اقول لمن تحرش بالهوى * عرضت نفسك للبنى فاستهدف
(فاقول) اعلم اولاني قد كتبت الجواب السابق على عجل فلم اصرح بجميع
ما في جواب ذلك المقتى وحكم اخيه من الخلل * بل صرحت ببعض ذلك * فلنأمن
بفهمهما ما اشرفنا اليه هنالك * فاني ذكرت في جواب ان دعوى القصر بعد
بلوغهم مسموعة ولم اقل مثل ما قال ذلك المقتى ان دعوى وصيهم مسموعة اشارة
الى انها لا تسمع ولكن اين من يفهم وبالاشارة يقع (فني) الفتاوى الرحيمية سنل
في وصي باع شجر اليتيم الموضوع في ارض الوقف المحتكرة هل يحتاج الى مسوغ
شرعي كالمقار واهل تسمع دعوى هذا الوصي انه يغبن فاحش او انه وقفا ولا
(اجاب) لا يحتاج الى مسوغ لان الشجر من قسم المنقول لانه ليس محفوظا بنفسه
وبيع الوصي للمنقول جائز بلا مسوغ واما دعوى هذا الوصي ان يبعه بالعن الفاحش
لينقضه فلا تسمع لانه يسى في نقض ماتم من جهته فسميه رد عليه الاماستنى
وهذه ليست من ذلك واما دعواه انه وقف فالصحيح انها لا تسمع للتناقض كافي الخانية
ولو اقام البينة على ذلك لا تقبل على الاحوط كافي الزيلعي في مسائل شتى والحالة
هذه والله تعالى اعلم انتهى ما في الرحيمية من كتاب الوصايا (فهذا) بذلك على
خطأ ذلك المقتى في فتواه وعلى بطلان حكم اخيه فيما حكم به وامضاء * حيث
كان ذلك الوصي لا تسمع دعواه * فانه ليس بنخصم وانخصم شرط صحة الحكم

بلاشك ولاشبهة * نعم لو ادعى ذلك وصى اخر غير البائع يصح للمافى البزازية برهن الوصى الثانى ان الوصى الاول كان باعه بغبن فاحش او باع العقار المتروك لقضاء الدين مع وجود المنقول يقبل ويبطل البيع انتهى (ولكن) الواقع فى السؤال انه الوصى الاول لانه ذكر معرفه فالاولا وثانيا والمعرفة اذا اعيدت معرفه فهى عين ولو كان مراد المجيب انه وصى اخر كان الواجب عليه ان يشير اليه * ثم اعلم ان امانة اليتيم بغبن فاحش باطل وقيل فاسد ورجح انتهى فحيث كان كذلك يجب فسخه لكن كتب السيد ابوالسعود فى حاشية الاشياء ما يفيد التوفيق حيث ذكر عن الخائفة وصى باع مال اليتيم ثم طلب منه باكثر فان القاضى يرجع الى اهل البصر والامانة ان اخبره اثنان منهم ان قيمته ذلك لا يلتفت الى من يزيد وان كان فى المزايدة يشترى باكثر وفى السوق باقل لا ينقض بيع الوصى بل يرجع الى قول رجلين من اهل الامانة على قول محمد وعلى قولهما يكفى قول الواحد وعلى هذا قيم الوقف انتهى ووجه التوفيق ان القاضى بسؤال اهل الامانة يعلم فساد هذا البيع فينقضه وان لم يدع الوصى بذلك وفى التتوير وشرحه من البيع الفاسد واذا اصر احدهما على امساك وعلم به القاضى فسخه جبرا عليهما حقا للشرع انتهى فلم ان سماع دعوى الوصى بذلك اتجا تسوغ اذا علم القاضى بفساد البيع من اهل الخبرة فهذا وجه مافى الاشياء والقرتاشية اما اذا لم يعلم القاضى ذلك فلا يلتفت الى دعواه لتكذيب اهل الخبرة ولتناقضه وسعيه فى نقض ماتم من جهته وهذا وجه مافى الرحيمية وهذا معنى قول الخائفة لا يلتفت الى من يزيد فعلم ان هذا النايب اذا حكم بالفسخ بلا سؤال اهل الخبرة والامانة فكيف باطل كيف والمذكور فى حجة التابع كما فى السؤال ان الثمن ثمن المثل (ومن جملة مافى جوابه من الخلل انه استشهد على صحة دعوى ذلك الوصى بمافى الخبرة من سماع دعوى اليتيم بعد بلوغه وبما فيها ايضا من سماع دعوى وصى اخر بعد عزل الاول فكأنه زعم فى نفسه انه باع رتبة الاجتهاد فى المذهب حتى اتقى بالقياس فان مسئلته فى دعوى الوصى الاول وقد علمت ان دعواه غير مسموعة لسعيه فى نقض ماتم من جهته الا اذا علم القاضى صدقه بسؤال اهل الخبرة بخلاف دعوى وصى اخر او دعوى اليتيم بعد بلوغه فانه لم يوجد منهما ذلك فكيف يصح القياس والاستشهاد * يا عباد الله ما هذا الخلل والفساد

(ومن جملة) ما فيه من الخلل انه ترك من شروط صحة تلك الدعوى ان لا يكون وقت البيع ثبت ان الثمن ثمن المثل فانه اذا ثبت ذلك لا تبطل دعوى الثمن كما بيناه مع انه مذکور في حجة التبايع ان الثمن ثمن المثل مع صدور البراء من الثمن الفاحش وقد تعرض في الجواب لمسئلة البراء ولم يتعرض لكون الثمن ثمن المثل ثابتا او غير ثابت مع انه لو ثبت لم يصح الحكم الذي حكم به اخوه النائب (واما جواب اخيه عنه بانه لم يتعرض لذلك لكونه مشهورا في كتب المذهب او لكونه اقتصر في جوابه على المسؤل عنه فنقول يمكن ان يكون عالما بكونه مشهورا قبل ان يبره في جوابي عليه ولكنه لم يقتصر في جوابه على غير المشهور فكان عليه افادة ذلك ايضا ليفيده لمن كان جاهلا به ولا سيما المقام مقام بيان ومراده فسخ عقد البيع السابق بتقديم بينة الثمن فلا بد من بيان عدم ما ينافيه حتى يتمكن من فسحه وايضالما اراد اخوه النائب ان يحكم بفسخ البيع وعلم ان في حجة التبايع كون الثمن ثمن المثل والحجة في عرف زماننا ما يكتب فيها حكم الحاكم فكان عليه ان يحتاط في ذلك ويسأل عنه فان كان لم يحكم الا بعد التثبت فقد فعل ماوجب * والا فلا عجب (ومن جملة) ما فيه من الخلل انه افتى بخلاف ما صرحوا بانه هو ظاهر الرواية وانه هو المذهب وانه المقتضى به وانه هو الصحيح وانه الذي افتى به اكثر العلماء وانه الارفق بالناس وانه الذي اجمع عليه المتأخرون وهذه الالفاظ مذكورة في كلام ذلك النائب الذي رده به جوابي ولم يدر انها حجة عليه اذ لم يبق شيء في الفاظ الترجيح اقوى من هذه الالفاظ التي خالفها ذلك المقتضى واخوه * ولا شك ولا شبهة ان هذه الالفاظ صريحة في ان المذهب في المذهب خلاف ما مشيا عليه من الفسخ بالثمن الفاحش مطلقا (وقد) نقلت عن الد المختار ان المقلد متى خالف معتمد مذهبه لا ينفذ حكمه وينقض وهو المختار وانه لو قيده السلطان بصحح مذهبه كماننا تقيد بالاحلال لكونه معزولا عنه اه * وقد صرحوا بان المذهب والصحيح وظاهر الرواية خلاف القول بالفسخ مطلقا وقد حكم ذلك النائب بالفسخ مطلقا فقد خالف معتمد مذهبه وخرج عما قيده به السلطان ولا ينفذ ما قيل انه به يفتى وعليه اكثر روايات المضاربة به وما سمعت انه خلاف المذهب وخلاف ظاهر الرواية وخلاف المقتضى به وخلاف الصحيح وخلاف ما اجمع عليه المتأخرون * واما ما نقله ذلك النائب واخوه عن الخبير الرملي من ان الرد بالثمن الفاحش افتى به كثير من علمائنا وطلقات ومع الضرور اجمع المتأخرون عليه وعلوه بانه الارفق فلو رآه القاضى وحكم به نفذ اذ هو قول صحيح افتى به كثير من علمائنا اه فاني لم اجده في فتاوى الخبير الرملي بعد استقصائي مظانه مثل كتاب البيع وكتاب

القضا وكتاب الدعوى ولكن على تسليم وجوده وصحة نقله فكلامه في القاضى الذى له رأى ونظر واستنباط وهو المعتبر عند المجتهد فى المذهب بدليل قوله فلورأه القاضى فان رأى بمعنى الاجتهاد والنظر كما يعرفه من سبر كلامهم * قال البيهقي فى شرحه على الاشباه هل يجوز العمل بالضعيف من الرواية فى حق نفسه نعم اذا كان له رأى قال فى خزانة الروايات العالم الذى يعرف معنى النصوص والإخبار وهو من اهل الدراية يجوز له ان يعمل بها وان كان مخالفا لمذهبه اه وفى قضاء الدر المختار عن القهستاني وغيره اعلم ان كل موضع قالوا الرأى فيه للقاضى فالمراد قاضى له ملكة للاجتهاد اه . وبه يظهر ان قول الخبير الرملى فلوراه القاضى اى القاضى الذى له رأى فى مواقع الاجتهاد وان كان اجتهادا مقيدا لان القاضى الذى هو مقلد محض لا رأى له ونما هو مثل المفتى المقلد ناقل وحاك لقول غيره كما صرحوا به (وهذا اذا كان الضمير فى قوله فلوراه القاضى راجعا الى الاول لا الى الثانى الذى قال انه اجمع عليه المتأخرون) وان كان مراده القاضى المقلد وان دلوا بحكم بالرد مطلقا نفذ حكمه) فهو غير مسلم بالنسبة الى قضاة زماننا لما علمت من انه خلاف المعتد فى المذهب وخلاف ظاهر الرواية (فان قلت) ليس القول بالرد مطلقا قولاً معتمداً صححها ايضا بدليل انه افتى به كثير (قلت) هذا هو منشاء الغلط فى مسئلتنا فلا بد فى بيانه من زيادة الكشف والتحقيق * حتى يظهر الحق لدوى التوفيق فنقول - علمت ان القول بفسخ البيع بالغبن الفاحش مطلقا مخالف لظاهر الرواية وان المذهب خلافه . وقد قال فى البحر من كتاب القضاء ان ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه والمرجوع عنه لم يبق قولاً للاجتهاد اه . وقال فى باب قضاء الفوائت ان المسئلة اذا لم تذكر فى ظاهر الرواية وثبتت فى رواية اخرى تعين المصير اليها اه يعنى واما اذا ذكرت فى كتب ظاهر الرواية ايضا تعين المصير الى ما هو ظاهر الرواية لما علمت من ان خلافه مرجوع عنه * وقال فى اضع الوسائل ان القاضى المقلد لا يجوز له ان يحكم الا بما هو ظاهر المذهب بالرواية الشاذة الا ان ينصوا على ان الفتوى عليها اه يعنى ولم ينصوا على تصحيح ظاهر الرواية . قال فى البحر من كتاب الرضاع الفتوى اذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية * وقال فيه من باب مصرف الزكاة اذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليه انتهى (وقال) فيه من باب التعليق عن الخاتبة لو قال لزوج طلقك امس وقلت ان شاء الله فى ظاهر الرواية القول قوله وفى النوادر عن محمد لا يقبل قوله ويقع الطلاق وعليه الاعتماد والفتوى احتياطاً

الغلبة الفساد انتهى (قال) محشيه الخير الرمل اقول وحيثما وقع خلاف وترجع
 لكل من القولين فالواجب الرجوع الى ظاهر الرواية لان ما عداها ليس مذهباً
 لا صاحبنا وكاغاب الفساد في الرجال غلب في النساء ففق الملقى بظاهر الرواية الذي
 هو المذهب وفوض باطن الامر الى الله تعالى فتأمل وانصف من نفسك انتهى
 (وقد) افتى بذلك في فتاواه الخيرية وقال ينبغي ان لا يعدل عن ظاهر الرواية
 لما صرحوا به ان ما خرج عن ظاهر الرواية ليس مذهباً لا بي حنيفة ولا قولاً له
 ففي البحر ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه لما قرره في الاصول من عدم
 امكان صدور قولين مختلفين متساويين من مجتهد والمرجع عنه لم يبق قولاً له
 الخ (وقوله) ينبغي بمعنى يجب بدليل قوله في عبارته السابقة فالواجب الرجوع
 الى ظاهر الرواية (فانظر) كيف اوجب الرجوع الى ظاهر الرواية مع عدم
 تصريحهم بتصحیحهم وتصريحهم في القول الاخر بان عليه الاعتماد والفتوى وما ذاك
 الا لكون ما خالف ظاهر الرواية قولاً مرجوحاً عنه ليس مذهباً لا بي حنيفة فكيف
 يتأتى منه ان يقول في مسئلته انه اذا رآه القاضى وحكم به نفذ حكمه مع اعتقاده
 بان ذلك القاضى قد خالف الواجب عليه من اتباع مذهبه فتعين ما قلناه سابقاً
 في تأويل كلامه بعد صحة نقله عنه والا فلا حاجة الى التأويل (وفي) قضاء
 التنوير وياخذ اى القاضى كالملقى بقول ابي حنيفة على الاطلاق ثم بقول ابي يوسف
 ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن بن زياد ولا يخبر اذا لم يكن مجتهداً (قال)
 شارحه بل المقلد متى خالف معتمد مذهب لا ينفذ حكمه وينقض وهو المختار
 للفتوى كما بسطه المصنف في فتاويه وغيره (ثم قال) وفي شرح الوهبانية للشرنبلالى
 قضى من ليس مجتهداً كحنفية زماننا بخلاف مذهب عامدا لا ينفذ اتفاقاً وكذا
 ناسياً عندهما ولو قيره السلطان بصحیح مذهب كزماننا تقيد بالاخلاف لكونه معزولاً
 عنه انتهى (قلت) وبه علم ان قولهم واذا رفع اليه حكم قاض امضاه الا ما
 خالف كتاباً او سنة الخ انما هو في القاضى الذى قضى بصحیح مذهب فلو قضى
 بخلافه عامدا لا يصح قضاؤه فلا يعضيه غيره وكذا لو ناسياً عندهما وهو المعتمد
 (قال) في فتح القدير والوجه في هذا الزمان ان يفتى بقولهما لان التشارك
 لمذهبه عامدا لا يعمله الالهوى باطل لا تقصد جيل واما الناسى فلان المقلد ما قلده
 الا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره انتهى (وقال) ايضا هذا كله في القاضى المجتهد
 فاما المقلد فانما اولاه ليحكم بمذهب ابي حنيفة فلا يملك المخالفة فيكون معزولاً بالنسبة
 الى ذلك الحكم انتهى (وقال) في الشرنبلالية عن البرهان وهذا صريح الحق

الذي يعص عليه بالنواجذ انتهى (فقد) ظهر لك من هذه القول الصريحة
انهم اذا اقتوا بقولين متخالفين لا يعدل عن ظاهر الرواية التي هي نص المذهب
وان من قال اذا كان في المسئلة قولان صحيحان يختار الملقى ايها اراد بذلك اذا
لم يكن احدهما ظاهر الرواية بل كانا متساويين في كونهما ظاهر الرواية او خلافه
لانهما اذا صححا وكان احدهما ظاهر الرواية يكون معه زيادة رجحان وهو كونه
نص المذهب وكون الاخر خارجا عن المذهب فهو كالولي يصرح بتصحيح واحد
منهما فانه يجب الاخذ بظاهر الرواية (فاذا كان) ظاهر الرواية هو مذهب
ابي حنيفة وكان خلافه خارجا عن المذهب وهو هنا القول بفسخ البيع بالقبض
مطلقا وقد صرحوا بان القنوي على كل من القولين وجب على الملقى والقاضي
المقلدين لمذهب ابي حنيفة اتباع مذهبه لان مذهبه ماصح نقله عنه وهو المبرر
عنه بظاهر الرواية وتصحيح خلافه سقط بتصحيحه فحيث تساوى التصحيحان تساقطا
فكانه لم يصحح واحد منهما فوجب الرجوع الى ما هو ظاهر الرواية ويكون هو
الراجح والمعتمد في المذهب ويكون مقابله ضعيفا ومرجوحا لكونه خلاف المذهب
(وانا) حكم القاضي المقلد بخلاف مذهبه لا يصح حكمه لما علمت من قول المحقق
ابن الهمام ان المقلد اتما ولاه ليحكم بمذهب ابي حنيفة فلا يملك المخالفة فيكون
معزولا بالنسبة الى ذلك الحكم (وقد) سمعت ما في الشرنبلالية عن البرهان من
ان هذا صريح الحق الذي يعص عليه بالنواجذ (وقد) قال الله تعالى فاذا بعد
الحق الا الضلال (وقال) العلامة قاسم في تصحيحه واما الحكم والفتيا بما هو مرجوح
فخلاف الاجماع (وانت) قد علمت وتحققت ان كنت فهمت ان القول بالفسخ
مطلقا خلاف المذهب وخلاف ظاهر الرواية وخلاف ما افتى به اكثر العلماء
وخلاف الصحيح كما مر في القول السابقة اولاً وح فلا شك انه يكون مرجوحا
بالنسبة الى ما هو المذهب وظاهر الرواية (فيكون) ما افتى به ذلك الملقى وحكم
به ذلك النائب مخالفا للاجماع

شعر

فان كنت لا تدري فذلك مصيبة * وان كنت تدري فالمصيبة اعظام
(ومن) كان حاله هكذا لا ينبغي له ان يشبه نفسه بابي حنيفة ويتمثل بقوله
واذا كان عن التسابيح زاحناهم وبقوله فهم رجال ونحن رجال فان
من يزاحم في ههنا الشأن * لابد ان يكون من فرسان ذلك الميسر
والاقيل له ما قال النائل * من الاوائل

اقول خلاله لما التقينا * تنكب لا يقنطرك الزحام

(ثم اعلم) ان كلام المفتى والقاضى لا بد ان يكون له معرفة واطلاع على ماهو
الراجح في مذهبه ولا يعمل بالتشهي (قال) العلامة المحقق الشيخ قاسم انى رأيت
من عمل في مذهبنا بالتشهي حتى سمعت من لفظ بعض القضاة هل ثم حجر فقلت
نعم اتباع الهوى حرام والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم والترجيح بغير
سرجح في المتقابلات ممنوع وقال في كتاب الاصول لليعمرى من لم يطع على المشهور
من الروايتين او القولين فليس له التشهي والحكم بما شاء منهما من غير نظر
في الترجيح * وقال الامام ابو عمرو في آداب المفتى اعلم ان من يكتفى بان يكون
فتواه او عمله موافقا لقول او وجه في المسئلة ويعمل بما شاء من الاقوال والوجوه
من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الاجاع * وحكى الباجى انه وقعت
له واقعة فتوافيها بما يضره فلما سألهم قالوا ما علمنا انها لك واقوه بالرواية الاخرى
التي توافق قصده * قال الباجى وهذا الاخلاف بين المسلمين من يعتد به في الاجاع
انه لا يجوز * قال في اصول الاقضية ولا فرق بين المفتى والحاكم لان المفتى مخبر
بالحكم والقاضى ملزم به انتهى كلام العلامة قاسم (وقال) العلامة المحقق ابن
حجر المكي في فتاواه الفقهية الكبرى قال في زوائد الروضة انه لا يجوز للمفتى والعامل
ان يفتى او يعمل بما شاء من القولين والوجهين من غير نظر وهذا لاخلاف فيه
وسبقه الى حكاية الاجاع فيهما ابن الصلاح والباجى من المالكية في المفتى وكلام
القرافى دال على ان المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والافتاء بغير الراجح لانه
اتباع للهوى وهو حرام اجما انتهى (فقد) بان للاعين والاسماع * ان هذين
الاخوين قد خرقا الاجاع * وسجل على جهله من صوب رأيهما * وحسن لهما
فعلهما (تنبيه) ثم اعلم انه ظهر لى الان ههنا نظر دقيق * وسزيد تحقيق *
* يحصل به التوفيق * بمعونة التوفيق * وذلك انه تقدم في عبارة الخيرية نقلا عن
البحر عن القنية ما حاصله ان الرد بالغبن الفاحش فيه روايتان وان بعضهم افق
بالرد رفقا بالناس وبعضهم افق بعدمه وهذا ظاهر الرواية وبعضهم قال ان غر
المشترى البائع او بالعكس يثبت الرد وعلى هذا فتوانا وفتوى اكثر العلماء رفقا
بالناس انتهى (والذى) يظهر من هذه العبارة ان القول الثالث توفيق بين
الروايتين بحمل الرواية الاولى على ما اذا كان الغبن مع التعرير والثانية على ما اذا
كان بدون تعرير ويؤيد ان من افق بالرواية الاولى علم فتواه بقوله رفقا بالناس
كما علم به اصحاب القول بالتفصيل فعلم انهم حلوا الرواية بالرد التي هي ارفق بالناس

على ما اذا كان مع التعرير وحلو الثانية التي ليس فيها رفق بالناس على
 ما اذا كان بدون تعرير اذ اتصلح علة واحدة لقولين متباينين وهذا التوفيق ظاهر
 ووجهه ظاهر اذ الرد مطلقا ليس ارفق بالناس بل خلاف الارفق لانه يؤدى الى كثرة
 المحاصمة والمنازعة في كثير من البيوع اذ لم تنزل اصحاب التجارة يربحون في بيوعهم
 الربح الوافر ويجوز بيع القليل بالكثير وعكسه . والقول بعدم الرد مطلقا خلاف
 الارفق ايضا . واما القول بالنفصيل فهو القول الوسط القاطع للشغب والشطط . وخير
 الامور او ساطها لا تفرطها ولا افراطها لان من اشترى القليل بالكثير * مع خداع
 البائع والتعريف * يكون بدعوى الرد معذورا * ويائمه آثما وما زورا * (فلا جرم)
 ان قالوا وعلى هذا فتروا وفتوى اكثر العلماء رفا بالناس وقال الزبلي انه الصحيح
 ومشى عليه في متن التنوير وعامة المتأخرين (ويظهر) من هذا ان ما يقع في بعض
 العبارات كعبارة الدر المختار من انه افنى بالرد بعضهم مطلقا كما في القنية غير محرر لانه
 في القنية لم يذكر الاطلاق وكأن من صرح بالاطلاق فهم من عدم ذكر القيد في
 كل من الروايتين فحملهما على الاطلاق ولم يلحظ ما لحظه اهل التوفيق * ودفع التناقض
 بين الروايتين والتفريق * وارجاعهما الى رواية واحدة * وباللهام فائدة واهى فائدة
 * وكم لذلك من نظير * كما يعرفه من هو بالفقه خير * مثل توفيقهم بين الروايات الثلاث
 المنقولة في صلاة الوتر والروايتين في صلاة الجماعة وغير ذلك اذ لاشك انه اولى
 من التناقض في اقوال المجتهد وهذا شان كل متناقضين ظاهرا في النصوص وغيرها
 من اقوال العلماء فانه يطلب اولا التوفيق فان لم يمكن يطلب الترجيح كما هو مقرر
 في كتب الاصول وغيرها (مع انه) قد صرح المحقق ابن الهمام في تحريره وكذا
 غيره بان المنقول عن عامة العلماء في كتب الاصول انه لا يصح لمجتهد في مسألة قولان
 للتناقض فان عرف المتأخر منهما تعين كون ذلك رجوعا والاوجب ترجيح مجتهد
 بعده بشهادت قلبه وان نقل عنه في احدهما ما يقويه فهو الصحيح عنده والعامى
 يتبع فتوى المقتضى الاتقى الاعلم والمتفقه يتبع المتأخرين ويعمل بما هو صواب واحوط
 عنده انتهى ملخصا (وقد) اشبهت الكلام في هذه المسئلة في شرح ارجوزتى التي
 جمعها في رسم المفتى فارجع اليها في هذا المحل ترى ما يشفى العليل (وحيث) علمت
 انه لا يصح في مسألة لمجتهد قولان متناقضان علمت ان الحق الحقيق * مع اهل التوفيق
 * وانه الصواب * الذى لاشك فيه ولا ارتياب * وانه ليس في المسئلة المتنازع
 فيها روايتان * ولا قولان متناقضان * بل قول واحد * لا يصحده جاحد (وعلى
 هذا) فما اجع عليه المتأخرون لم يخرج عن ظاهر الرواية وعن هذا قال الزبلي

انه الصحيح وقد صرحوا بان مقابل الصحيح فاسد وقد علمت ان المتفقه يتبع المتأخرين
 وحيث فصل لنا المتأخرون هذا التفصيل لانه لم يخرج عن الروايتين * بل هو عمل
 بها معا وبه صارتا متفتحتين * واختلا فهما في اللفظ فقط لاختلاف الجهتين . وجب
 الرجوع اليه . والنوويل عليه (وقد) صرح العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي في شرحه
 على منية المصلي بانه اذا جاءت رواية او قول مطلق وقيد المشايخ بقيد وجب
 اتباعهم (فحيث) اتحدت الروايتان بهذا التفصيل صار هذا القول هو الذي قالوا
 انه ظاهر البرواية وانه المذهب وانه الصحيح وانه المقتى به ووح لم يبق لنا قول في المذهب
 بالرد مطلقا فضلا عن يكون قولاً صحيحاً * او معتمداً مرجحاً (فان قلت) هذا
 التحرير لم نر من ذكره * ولا سمنا من اظهره واشهره (قلت) نعم هو كذلك
 وانه من قبح رب الممالك * واختص بكشفه هذا العبد الحقير * بركة انفس مشايخه
 خصوصاً سعيدهم العالم التحرير . على ان الذي حررته ليس من عندي * ولا من
 قدح زندي * بل هو ماخوذ من كلامهم * على وفق صرامهم * فانظر فيما نقلته
 لك مرتين * وارجع البصر كرتين فان رأيت ماخوذاً من كلامهم فاقبله واطلبه
 * والافرده على واجتنبه بعد ان تجتذب داء الحسد والاعتساف * وتسلك سبيل
 الحق مع اهل الانصاف * وتنظر لما قيل لامن قال * وتعرف الحق بالحق لابل الرجال
 (ولقد) انصف خاتمة النخلة العلامة ابن مالك * سلك الله تعالى به خير المسالك *
 حيث قال في خطبة التسهيل واذا كانت العلوم منحا آليه * ومواهب
 اختصاصيه * فقير مستبعدان يدخر لبعض المتأخرين * ما عسر على كثير من المتقدمين
 (وقد) من الله تعالى على هذا العبد الحقير من هذا القليل * بشئ كثير . يعرفه
 من اطلع على حاشيتي رد المحتار * على الدر المختار * وغيرهما من الرسائل * المؤلفة في تحرير
 المسائل . واقول ذلك تحدياً بنعمة الله تعالى . وشكراً لها لتزداد على وتوالي . فاني
 اتيقن ان ذلك كله بقوته سبحانه وحوله وامداد وطوله * فالحمد لله الذي بنعمته
 تتم الصالحات * وتستزاد العطايا وتسمى البركات * هذا وقد كنت اردت ان
 اشحن سفن هذه الرسالة بانواع الفرر * واستخرج بغواص الفكر من بحار
 مناسباتها نفائس الدرر * ولكنني من العوائق في قيود . وقد يستغنى بقليل الرشف
 عند تعذر الورد (نعم) نطق لسان الالهام . بما اقتضاه المقام من النظام
 (حيث قال تحدياً بنعم ذي الجلال)

على كشف الخوافي * لكل شهيم موافي
 وما على اذا لم . بدر المقال مجافي

يطالب الورد باكراً . تهتسى من سلافى
 فاشرب «١» ورد ورد روضى * وكل ثمار اقتطافى
 وكن حليف رشاد * واسلك سبيل انتصافى
 وخذ خلاصة علم * ودع سبيل اعتصافى
 «٢» وحل ماطل جيد * قدر عقدى صافى
 وذلك توفيق رأى * به زوال الخلاف
 فاهم لم يجيزوا * على الفحول التنافى
 وذى مقالة صدق * والحق ليس بخافى

(تمة) لهذه المهمة اعلم انى عذرت هذين الاخوين * عفا عنهما خالق المومنين *
 لان حدائثة السن * تنفخ الشن * وتحقق الوهم والظن مع انه غبنهما الغبن الفاحش
 مع التفرير * من هو فى زعمهما انه علامة نحرير * وقد علت ان صاحب التفرير
 مخصوص بارذ عليه وبتصويب اسنة الطعن اليه . حيث قال من جلة ماحرر بقله *
 واتبعه بختمه * وما اجاب به الاخوان * تقربه العيان . وتصفى
 له الاذنان اذ ليس الخبر كالبيان * وجواب الشام لايسام ولايقوم به الميزان
 اذ صدره ينافى آخره . واوله ناقض ثانيه وناكره * هذا وعبارة الدرر تنادى
 على كلامه بالفساد * وعلى مقاله من الضعف بالكساد * على انه صرح فى غير موضع
 من ذلك الكتاب . بان المسئلة اذا كان فيها قولان * محتملان جاز القضاء والافتاء
 باحدهما ولاشك ان التصحیح فيها مختلف كاتراه فى النقول المتقدمة ولا يجوز تقض
 الحكم بتد وقوعه صحیحاً معتبراً فافهم * وعجبا لمن يتصدى الافاده * ويستدل بما
 ينقى مراده * ولله در القائل

و كم من عائب قولاً صحیحاً * وآفته من الفهم السقيم

(انتهى ما كتبه بقله) وانبا به عن ضعف علمه وسقمه * فيا عباد الله من ينصفنى
 من هذا البهتان والافتراء * والترهات الباطلة بالامرا * متى كان ما اجاب به الاخوان *
 تقربه العيان * بعد ما سمعته من ساطع البرهان * على انه فى الدرك الاسفل من البطلان *
 ومن اين نافى اول كلامى آخره * وناقضه وناكره * متى كان فى مسئلة قولان * محتملان

«١» قوله ورد بكسر الراء وسكون الدال المهملة امر من الورد والواو فيه ما طرفة
 وقوله ورد الثانية بكسر الواو وسكون الراء والاشراف على الماء وغيره
 «٢» قوله وحل امر من التحلية

حق لا يقوم بكلأى ميزان * بعد ما سمعته من البيان * الذى لا يخفى على من له ادنى انصاف واذعان * لكونه منصوص اساطين العلماء الاعلام * الذين ازاح الله بانوارهم الظلام * واما عبارة الدر المختار * وكذا بقية عبارات الائمة الاخيار * فقد افضحت عما فى مقالته هذه من العوار * ودمرت جميع ما انت عليه باذن ربها اى دمار (واما) قوله لاشك ان الصحيح فيها مختلف * فنقول نعم عند من لا يفرق بين المختلف والمؤتلف * ولا يعرف معنى الصحيح والضعيف * ويمتقدان كل مستدير رغيث * ومن هذه شأنه لا يتبر بشكه واعتقاده * ولا باصداره و ايراده (فقد) قالوا ان معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفا * هو نهاية آمال المشمرين فى تحصيل العلم دون الضعفا (وبهذا) ظهر لك ان تعجبه صادر من نفسه عليها وما انشده من البيت متوجه اليها * اذ قد بان من هو صاحب الفهم السقيم * والاحق بالعتيف والتلويح * ومن يسي الى الهيجا بغير سلاح فان دمه براق ويستباح

شعر

يا سالكابين الاسنة والقنا * انى اشم عليك رائحة الدم
وان السيف اقطع ما يكون اذا همز * والجواد اسرع ما يكون اذا لزم * ولكن الاولى
ان احبس الفنان * وانغد حدى السيف واللسان * واعدل عن نار القرى *
الى نار القرى * واضرب عما يستحقه ذلك القائل صفحا * لتعقدولو على راي العامرية
صلحا * فلعل من خطأ ابن اخت امه * بنى ذلك على حسب فهمه * لا قصدا
منه الى اخفاء الحق الابلج * واظهار الباطل المسمهج

شعر

ولست بمستبق اخالاته * على شعث اى الرجال المهذب
وليس ذلك من باب الطعن والوقية * وانما هو لتعرف المغترب نفسه وصون احكام
الشريعة * ويرحم الله تعالى الشيخ خير الدين حيث قال فى الجواب سؤال رديه
على بعض معاصريه * مع كونه ممن ياتله وبضايته
ومارمت ذما للمعيب وانما * خشيت اقهما ما فى قضاء محرم
وكيف واحكام الشريعة واجب * صياتها من كل دخن مذموم
(وقد) آن ان احبس عنان القلم عن الجريان * فى حومة ميدان البيان بعدما
بان فجر الحق وانتشر فى آفاقه * وتمزق ثوب ليل الباطل البيم
من اطواقه * راجيا منه سبحانه ان يتزع ما فى القلوب من غل ويجعل قصدنا
اظهار الحق وبجمعنا فى حظيرة قدسه فى ارفع محل وان يعفو عن عثراتنا

وزلاتنا وخطيئاتنا وان يوفقنا فيما لصالح العمل . ويحسن ختامنا عند انتهاء
الاجل * وصلى الله تعالى على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين . وعلى آله وصحبه اجمعين *
والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين * آمين والحمد لله رب العالمين * وذلك في نصف
جادي الآخرة من شهر رعام ثمانية واربعين ومائتين والف على يد جامعها فقر العباد *
واحوجهم الى رحمة مولاه يوم التناد * محمد امين بن عمر عابدين غفر الله تعالى
ذنوبه * وملاً من زلال المفو ذنوبه آمين

تنبيه ذوى الافهام على بطلان الحكم بنقض الدعوى
بعد البراء العام لسيدى المرحوم السيد الشريف
محمد عابدين رجه الله تعالى ونفقتابه
آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الملك الوهاب * الهادي الى طريق الصواب * والصلاة والسلام على النبي
 الاواب * والآل والاصحاب * ماغاب نجم وآب (وبعد) فيقول الفقير محمد امين *
 ابن عمر عابدين * غفر الله تعالى له ولوالديه * ولمن له حق عليه * هذه رسالة سميتها
 تنبيه ذوى الافهام على بطلان الحكم بنقض الدعوى بعد الابراء العام * والداعى
 الى جمعها حادثة وقعت في عام احدي وخسين بعد المائتين والالف في رجل يهودى
 اسمه روفائيل ادعى على وكيل ورثة رجل اسمه على انا بان المدعى كان عنده مبلغ
 دراهم معلومة وديعة لورثة رجل اسمه ابراهيم افندى وان المدعى دفع ذلك
 المبلغ الى على انا ليدفعه الى ورثة ابراهيم افندى وان على انا مات ولم يدفع ذلك المبلغ
 فاجاب وكيل ورثة على انا بانك ذلك وادعى على روفائيل اليهودى بانك كنت
 ابرأت على انا ابراء عاما واثبت الوكيل الابراء العام لدى الحاكم الشرعى ومنع
 الحاكم الشرعى المدعى من دعواه المذكورة وصرح له الحاكم الشرعى بانك ممنوع
 من هذه الدعوى والنقير كنت حاضرا مجلس الحكم وقال لى اليهودى انالم ابرته
 ابراء عاما وانما قلت له ايس بينى وبينك اخذ ولا اعطاء فاجبته بان دعواك دفع
 المبلغ اليه اعطاء فهو داخل تحت اقرارك وبعد شوت الابراء العام لا كلام (ثم)
 بعد مدة ادعى اليهودى على الوكيل المذكور بان على انا كان اقربه الابراء
 المذكور بان المبلغ باقى في ذمته لورثة ابراهيم افندى واثبت اليهودى ذلك
 وكتب الحاكم الشرعى بذلك مراسلة وارسلها الى حضرة الوزير المعظم حكمدار
 بلاد الشام ايده الله تعالى بتوقيفه على الدوام ولم يه شعث الاسلام وذلك لاجل
 تحصيل المبلغ من ورثة على انا فحصل لحضرة الوزير ايده الله تعالى شبهة في ذلك
 لاثبات بسبب الحكم السابق بمنع اليهودى من دعواه وبغيره من الاسباب * التى
 اورثت لحضرته الارتباب * فارسل الى المراسلة الاستفتاء عن الحكم الصادر فيها
 (فاجبت) بان الحكم الثانى المذكور فيها غير واقع موقعه ثم طلب منى بيان ذلك
 فينته ثم ارسل حضرة الوزير ايده الله تعالى بتوقيفه الجواب الى الحاكم الشرعى
 فادعى ان هذا الجواب غير صحيح وكتب بعض عبارات ظن انها تدل لما يقول
 وارسلها الى حضرة الوزير ايده الله تعالى فارسلها الى الفقير لطلب الجواب عما هو الحق
 والصواب * ولما كان امر ولى الامر واجب الامثال * بادرت الى ذلك بدون امهال
 (فاقول) وبجمله تعالى اجول * لا بدوا لامن ذكر صورة المراسلة المذكورة ثم ذكر صورة

جوابي الذي اجبت به ثم ذكر حاصل ما قاله الحاكم الشرعي ادام الله توفيقه لما
 يرعى (اما صورة المراسلة فهكذا) معروض الداعي لدوائكم ادعى روفائيل الصراف
 على الشيخ حسن افندي الجعفري الوكيل الشرعي عن وريثة المرحوم على اغا الترجان
 بان المدعى في سنة ٤٧ دفع لى اغا لترجان ٥٥١٥ ليوصولهم لورثة المرحوم
 ابراهيم افندي قاضى المدينة المنورة وان على اغا حين ان كان متسلما طرابلس الشام
 في اثناء محرم سنة ٢٥٠ اقربا بالمبلغ انه باق في ذمته لورثة ابراهيم افندي ومنذ ايام
 في اثناء الشهر الذي مضى ادعى على المدعى احد وريثة ابراهيم افندي وقبض منه
 من اصل المبلغ ١١٥٠ طالب المدعى عليه بالمبلغ من متروكات على اغا المرقوم
 فستل فاجاب بالانكار لذلك وذكر بان على اغا قبل سفره من دمشق لطرابلس
 صدر بينه وبين المدعى ابراء عام واعترف المدعى لدى الحاكم من مدة ثلاثة اشهر
 بكونه ابرا ذمة على اغا قبل سفره فعر فنام ان ذلك لا يفيد لان في ذلك التاريخ ما كانت
 وريثة ابراهيم افندي ادعت بشئ وان ذلك المبلغ من حقوق الورثة لا يملكه المدعى
 ولا يسرى اقراره بدولا لبراء عنه لاسيما اقرار على اغا بالمبلغ لورثة ابراهيم افندي
 وبقائه في ذمته في التاريخ مؤخر عن تاريخ البراء الذي ادعى به فذلك دفع ويلزم
 اثباته وطلب من المدعى بينة باقرار على اغا في التاريخ المرقوم فثبت اقرار على اغا
 الترجان في محرم سنة ٥٠ بالمبلغ بذمته لورثة ابراهيم افندي بشهادة شاهدين
 مشمولين بالتزكية الشرعية وثبت على وريثة على اغا الترجان ٥٥١٥ لورثة ابراهيم
 افندي وللمدعى والامر اليكم وحرر في غرة ذى الحجة سنة ١٢٥١ وفي ذيل هذه المراسلة
 ختم الحاكم الشرعي (فهذه) صورة المراسلة ولم يذكر فيها حكمه الاول على
 المدعى قبل هذه الدعوى الثانية بنحو ثلاثة اشهر فان وكيل وريثة على اغا جاب
 المدعى بانه ابرا المورث قبل سفره الى طرابلس الشام ابراء عام وكتب الحاكم
 الشرعي الى الفقير ضرورة هذه الدعوى لا كتب له جوابا فكتبت له انه اذا ثبت
 البراء العام لا تسمع دعوى روفائيل على الوكيل بدفعه المبلغ للمورث لانه يدعى
 عليه دفع ذلك بطريق الامانة والبراء العام يشمل الامانة هذا معنى ما كتبت له وليس
 في ذهني نفس الالفاظ المكتوبة ثم اتفق انى كنت في مجلس الحاكم الشرعي
 المذكور بعد ايام فتوقف فيما كتبت له واراني عبارة من الخانية ظن انها تخالف
 ذلك فذكرت له انه لا مخالفة فقال للمدعى ثبت عليك البراء العام ومنه من دعواه
 المذكورة وامر ترجانه بقبض المحصول منه ثم بعد نحو ثلاثة اشهر رجع المدعى
 الى الحاكم الشرعي وقال عندي بينة على اقرار على اغا بان ذلك المبلغ باق في ذمته

لورثة ابراهيم افندي فسمع دعواه الثانية واثبت له المبلغ وجعل هذه الدعوى الثانية دفعا
للدعوى الاولى كما ذكره في المراسلة المرقومة ولا ادري لاي شئ سكت عن التصريح
بالحكم الاول (واما صورة جوابي) عن المراسلة فهكذا الذي ظهر لنا بعد التأمل في هذه
المراسلة ان الحكم الصادر فيها غير واقع موقعه لامور * منها ان روفائيل ادعى انه سلم
المال لعلى اذا يدفعه لورثة ابراهيم افندي فصارع على اغامودعا ولا تسمع الدعوى بالوديعة
بعد الابرأ العام الشامل لكل النطاوي * ومنها استناد روفائيل الى اقراره على اغا عند
الشاهدين ببقاء المبلغ لورثة ابراهيم افندي فهذا اقرار للورثة فتكون المطالبة لهم
لاروفائيل لانه لم يقر ببقاء المبلغ لروفائيل * حتى يدعى به روفائيل * ومنها ان ورثة
ابراهيم افندي اذا اخذوا المبلغ من روفائيل لا يثبت له الرجوع به على ورثة على الا ان
الدعوى بعد الابرأ العام لا تصح الا بشئ * حادث بعده وهذا المال الذي يدعيه روفائيل
على الورثة يدعى انه دفعه له في ج سنة ٤٧ وهذا الدفع سابق على تاريخ الابرأ
فهو داخل تحت الابرأ فلا تسمع الدعوى به وكون على اغا اقربه لا يرفع المدعى
اما اولاً فلانه لم يقربه للمدعى بل اقر به لورثة ابراهيم افندي واما ثانياً فلانه لو
كان اقر به للمدعى يكون اقر بشئ سابق على الابرأ فهو داخل في عموم الابرأ
فلا تسمع دعواه به على كل حال * والله تعالى اعلم بحقائق الاحوال * فهذا
ما ظهر لي انتهى (واما ما قاله) الحاكم الشرعي * وفقه مولانا الميرضى * فذلك
اعتراضه على جوابي في مواضع (فمنها) اعتراضه على قولي فصارع على اغامودعا
الرخ فقال الودائع تحفظ باعيانها ولا يصح الابرأ عن الاعيان فلا يصح الابرأ عن
الوديعة قال في النزاية والابرأ متى لاقى عيننا لا يصح فصار وجوده وعدمه بمنزلة
ولهذا الاصل فروع كثيرة منها ما في قاضيمان اذا ابرأ الوارث الوصى ابرأ عاما
بان اقرانه قبض تركة والده ولم يبق له حق منها الا استوفاء ثم ادعى في يد الوصى
شياً وبرهن تقبل ثم نقل محوه عن نسخة الفتاوى باللغة التركية ثم قال وكتب
الفتاوى مشحونة بامثال هذه المسائل ففعل هذا المقتى المخطى عن هذا الاصل
والفروعات وما تفكر بان الوديعة عين محفوظة وبالاخص اذا اقر بعد الابرأ
بقائه عنده وحكم بان لا تسمع الدعوى بالوديعة بعد الابرأ على زعمه بان لفظ
الابرأ اذا صدر يشمل كل الدعاوى واقوال الفقهاء على خلافه كما علمت فخطأ حكم
الشرع بهذا الزعم الفاسد واخطأ انتهى كلامه عفا الله عنا وعننا (واقول) هذا
الكلام يقضى منه العجب (اما اولاً) فلانه ناقض به حكمه السابق فانه حكم
على اليهودي بعدم سماع دعواه بسبب الابرأ العام وكنتم حاضرا في مجلس حكمه

ومنعه من مطالبة ورثة على انا بالبلغ المدعى به فاذا كان ذلك الابرء لا يشمل
الوديعة التي زعمها اليهودى فكيف ساغ له الاقدام على هذا الحكم وهو يستمد
ان الابرء العام لا يشمل الاعيان وان اقوال الفقهاء على خلاف ذلك (واماناً) **فلان** ما ادعى انه خطأ وانه زعم فاسد فهو غير صحيح فيلزم عليه تخطئة عامة الفقهاء
فانهم اتفقوا على ان الابرء العام يشمل الاعيان وغيرها وما ذكره من فرع الخانية
فهو خارج عن القاعدة نصوا على استثنائه منها العلة استحسانية كما تعرفه وما ذكره
من ان الابرء عن الاعيان باطل فذاك في الابرء المقيد بها كالمقيد بالابراءك عن هذه
الدار او هذا العبد وحادثنا ليست من هذا القبيل لان الذي ثبت عند الحاكم
ان اليهودى ابرأ على انا ابرأ عاماً فلذلك منعه من دعواه دفع المال (ولابد)
من اثبات ما قلناه بالقول الصحيحة * والادلة الصريحة * حتى لا يبقى طاعن كلام
* وترفع الشبه والاهام * ولتذكر اول الابرء عن الاعيان * وما فيه من التفصيل
والبيان * ثم تذكر الابرء العام الذي هو المقصود في هذا المقام * ثم تذكر لفرع
المار عن قاضى خان * وانه مستثنى من القاعدة بطريق الاستحسان (قال) في
الاشباه والنظائر لا يصح الابرء عن الاعيان والابرء عن دعواها صحيح فلو قال
ابراًك عن دعوى هذه الدين صح الابرء فلا تسمع دعواه بها بعده الخ ما ذكره
في القول في الدين (وقال) في الخانية الابرء عن الدين المصنوبة ابراء عن ضمانها
وتصير امانة في يد الغاصب وقال زفر لا يصح الابرء وتبقى مضمونة ولو كانت
العين مستهلكة صح الابرء ويرى من ضمان قيمتها (وقال) في جامع الفصولين
ولو قال برئت من دعوى في هذه الدار لا يبقى له حق فيها وكذا لو قال برئت من
هذا القن يبقى القن وديعة عنده ويبرأ من ضمانه (وقال) في الخلاصة اقام
الينة على ابرائه عن المنصوب لا يكون ابرأ عن قيمة المنصوب وانما هو ابراء
عن ضمان الرد لاعن ضمان القيمة لان حال قيامه الرد واجب عليه لا قيمته فكان
ابراء عماليس بواجب انتهى (قلت) يعنى لما كان الواجب حال قيام المنصوب
هو رد عينه لا ضمان قيمته كان الابرء ابراء عن ضمان الرد لانه الواجب الآن
فلو هلك بالتمدد لا يضمن لان الرد لم يبق واجبا عليه بل صار بمنزلة الوديعة بخلاف
مالو منعه بعد الطلب فهلك واستهلكه ضمن لانه لم يبرأ عن القيمة لعدم وجوبها
وقت الابرء (وقال) في الاشباه فقولهم الابرء عن الاعيان باطل معناه لا تكون
ملكاً له بالابرء والا فالابرء عنها لسقوط الضمان صحيح او يحتمل على الامانة (وقال)
في الدر المنثقى شرح المنثقى قولهم الابرء عن الاعيان باطل معناه ان العين لا تصير

منك للمدعى عليه لانه يبق على دعواه بل تسقط في الحكم كالصلح على بعض
 الدين فانه انما يبرأ عن باقيه في الحكم لاني الديانة قلو ظنر به اخذه ذكره القهستاني
 والبرجندي وغيرهما واما الابرء عن دعوى الاعيان فصحيح انتهى (ومثله) في
 حواشي الاشياء للحموي عن حواشي صدر الشريعة للحميد (قلت) وحاصله
 ان الابرء عن نفس الاعيان باطل ديانة فلا تبرأ به الذمة وصحيح قضاء فلا تسمع
 الدعوى عليه بخلاف الابرء عن دعواها فهو صحيح مطلقا فلا فرق في القضاء بين
 الابرء عن الاعيان وعن دعواها حيث لا تسمع الدعوى بعده على الشخص المبرأ
 (وقام) تقرير هذه المسئلة في رسالتنا المسماة اعلام الاعلام في احكام الابرء العام
 (وبما) قررته ظهر لك ان قولهم الابرء عن الاعيان لا يصح ليس على اطلاقه
 وظهر لك وجه دخول الاعيان في الابرء العام لان الابرء العام يشمل الاعيان
 والدعوى وقد علمت ان الابرء عن دعواها صحيح (ولنذكر) لك كلامهم في
 الابرء العام فنقول (قال) في العمادية عن الخاتبة اتفقت الروايات على ان
 المدعى لو قال لا دعوى لي قبل فلان او لا خصومة لي قبله يصح حتى لا تسمع دعواه
 عليه الا في حق حادث بعد البراءة انتهى (فانظر) رحك الله كيف عبر باتفاق
 الروايات على انه لا تسمع الدعوى بعد الابرء العام الا بشئ * حادث وبه تعلم الزعم
 الفاسد من الصحيح * وتعلم من ارتكب الخطأ الصريح (وقال) في المحيط من باب
 الاقرار بالبراءة وغيرها ولو اقر انه لاحق له قبل فلان يجوز وبرئ من كل قليل
 وكثير ودين ووديعة وكفالة وحدوسرة وقذف وغيرها لان قوله لاحق لي
 نكرة في النبي والنكرة في النبي تم وقوله لاحق لي يتناول سائر الحقوق المالية وغيرها
 (ثم قال) وكذا لو قال فلان برئ من حق فهو برئ عن الحقوق كلها لانه
 جملة برئنا عن حق واحد منكر ولا تصور البراءة عن حق واحد منكر الا
 بعد البراءة عن الكل فصار طالما من هذا الوجه الى آخر كلامه (وقال) في
 الخلاصة ثم في قوله لاحق لي قبل فلان يدخل في هذا اللفظ كل عين ودين وكل
 كفالة او اجارة او جنابة او حدانتهى (وقال) في البحر قال في المبسوط ويدخل
 في قوله لاحق لي قبل فلان كل عين ودين وكل كفالة او جنابة او اجارة او
 حد الخ (وقال) العلامة ابن نجيم في رسالته في الابرء ناقلا عن الاصل للامام
 محمد من كتاب الاقرار لاحق له قبل فلان فليس له ان يدعي حدا ولا قصاصا
 ولا ارشا ولا كفالة بنفس ولا مال ولا دينا ولا وديعة ولا طارية ولا مضاربة ولا
 مشاركة ولا ميراثا ولا دارا ولا راضا ولا عبدا ولا امانة ولا شيا من الاشياء ولا هرما

ولأغية الأفتيا حدث بعد الزامة انتهى (وقال) في القنية لوقال لاتلق لى
على فلان فهو كقولك لاحق لى قبله فيتناول الدين والاعيان (وفيها) ايضاً
لوقال ليس لى معه امر شرعى يبرأ عن دينه وعن دعواه فى الدين ولوقال لادعوى
لى عليك اليوم ليس له ان يدعى بعد اليوم (وقال) فى الاشياء لاسمع الدعوى
بعد الابراء العام الاضمان الدرك وما اذا ابرأ الوارث الوصى ابراءاً عاماً وان اقرانه
قبض تركة والده ولم يبق له حق منها الا استوفاه ثم ادعى فى يد الوصى شيئاً
من تركة ابيه وبرهن يقبل ثم ذكر مسألتين اخريتين (فانظر) رحك الله
تعالى الى هذه النقول • عن الأئمة الفحول • التى لا يمتري صوارمها فولول ولا
ثواقبها افول • كيف صرحت بان الابراء العام لاسمع بعده الدعوى بدين ولا
عين ولا وديعة ولا غيرها • فكيف يمترض على من افق بقولهم بانه مخطى وانه
ذو زعم فاسد وان اقوال الفقهاء على خلافه مع انا لم نر احداً خالف كلامهم •
سوى من لم يفهم سرامهم (وانظر) عبارة الاشياء كيف ذكر مسألة قاضى خان
المارة على وجه الاستثناء من قاعدة الابراء العام حيث صح هنا دعوى الوارث
على الوصى بعد ابرائه اياه الابراء العام وقد تحير العلماء الاعلام فى وجه استثناءها
وذكره طرقة احسنها ما قاله شيخ الاسلام القاضى عبدالبر ابن الشحنة فى شرحه
على المنظومة الوهبانية انه انما تسمع دعوى الوارث على الوصى استحساناً لا
قياساً لقوة شبهة عدم معرفته بما يستحقه من قبل والده لقيام الجهل بمعرفة ما لو الله
على جهة التفصيل والتحرير بخلاف ما اذا كان مثل هذا الاشهاد مجرداً عن سابقة
الجهل المذكور فاستحسنوا سماع دعواه هنا فتأملته انتهى (ونقل) هذا الجواب
السيد الجوى فى حاشية الاشياء واقره وارضاء وبمثله اجاب الشيخ خير الدين
الرملى • وتام الكلام على ذلك مع الجواب عن بقية المسائل المستثناة فى الاشياء
ذكرناه فى رسالتنا اعلام الاعلام (فقد) ظهر لك ان ما اقتينا به هو الحق والصواب
• بلا شك ولا ريب • لانه الموافق للمنقول فى عامة كتب الاصحاب • كما لا يخفى
على اولى الالباب وان مسألة قاضى خان لاتبرد على ذلك لانها مستثناة • ولا تقاس
عليها مسألتنا بلاشياء • لانها خارجة عن القياس • وما خرج عن القياس فغيره
عليه لا يقاس • على ان القياس لا يسوغ لغير المجتهدين من العلماء المتقدمين •
فكيف يجوز لاحد منا ان يجاسر على رد كلامهم • وترك تعظيمهم واحترامهم
(فان) قال المعترض ان الحادثة ليس فيها ابراء تام (فنقول) له ان البيئة قد
قامت لديك بان المدعى ابرأ ابراءاً عاماً وقد حكمت انت بذلك ومنعت المدعى

من دعواه الوديمة فكيف تقضت حكمك الاول واثبت له الرجوع . على وريثة
على انا بلاسند مشروع . بل بمجرد ما ثبت عندك ثانيا من قول على انا ان المبلغ
الذي قدره كذا باق عندي لورثة ابراهيم افندي فان هذا الاقرار صدر من على
انا في طرابلس الشام على مازعه المدعى وشهوده لاني مجلس المختصة حتى يكون
شبهة في الاعتراف بقبض ذلك المبلغ من المدعى بل هو اقرار مبتدأ في غيبة المدعى
بان المبلغ الذي قدره كذا باق في ذمتي لورثة ابراهيم افندي فهذا اقرار للورثة
المذكورين بذلك المبلغ فدعوى روفائيل الآن اني دفعت ذلك المبلغ لعل اذلا
تثبت بمجرد اعتراف على انا في طرابلس بما شهدت به الشهود اذلا يلزم من قول
على انا ذلك المبلغ في ذمتي لورثة ابراهيم افندي ان يكون هو المبلغ الذي ادعى
المدعى الآن انه اودعه عند على انا ولا دلالة لذلك عليه بوجه من وجوه الدلالات
لاشرا ولا عقلا ولا عادة نعم او كانت الدعوى قائمة وادعى روفائيل على على انا
باني دفعت اليك مبلغ كذا لتوصله الى وريثة ابراهيم افندي فقال في جوابه هو
باق في ذمتي لورثة ابراهيم افندي يكون في العادة اعترافا بدعوى المدعى انه دفع
له هذا المبلغ لان السؤال معاد في الجواب اما مجرد سماع الشاهدين اقرار على انا
في بلدة اخرى بانه باق في ذمتي لورثة فلان مبلغ كذا من الدراهم لا يكون اعترافا
بدعوى اليهودي على ورثته باني دفعت له كذا ليوصله الى وريثة فلان فهذا ما كتبت
في الجواب عن المراسلة ان هذا اقرار لورثة ابراهيم افندي فتكون
المطالبة لهم لاروفائيل اليهودي وهذا كله مع قطع النظر عن ثبوت
الابراه العام واما بعد ثبوته فلا كلام لانك قد سمعت ان الابراه العام
لا تسمع بعده الدعوى الابشئ حادث وهناك يحدث للمدعى شئ اصلا لما سمعت
من ان هذا الاقرار للورثة لاله (ومما اعترض به) الحاكم الشرعي ان قولي تكون
المطالبة لهم لاروفائيل مخالف للمقال في البداية ومن اودع رجلا وديعة فادعها
الرجل بلاذن المودع الاول عند اخر غير عياله فهلك فله امي للمودع الاول ان
يضمن الرجل وليس له ان يؤخذ الاخر وهذا عند ابي حنيفة وقاله ان يضمن ايها
شاء انتهى قال فقول المفتي يكون المطالبة للورثة خلاف قول ابي حنيفة وان بنينا
الكلام على قول الامامين تكون الورثة مخيرة فاذا اختار الورثة تضمين اليهودي
فلم لا يجوز رجوع اليهودي على المودع الثاني بعد كونه ضامنا واداه باسم الشرع
الشريف وانتقل هذا المال الى اليهودي واما ابراهه فقد عرفت انه غير مانع من
الدعوى واقاراه لورثة ابراهيم افندي اقرار بمن هذا المال الذي ضمنه اليهودي

على ان كتب المذهب مملوءة بهذه المسائل فيالت شمري بماذا يتجاسر المفتق على
التفوه بهذه الالفاظ المخالفة لاقوال الائمة تجاوز الله عنده انتهى (اقول) هذا
المعترض معذور في هذا الكلام لانه بناء على ما فهمه من ان اقرارا على اغالورثة
ابراهيم افندى اقرارا به وديعة عنده لروفاثيل وقد علمت انه لا دلالة له على ذلك لاعقلا
ولا شرعا ولا عادة ولا لزم ان كل من اقر بما لزيد ان يأتي رجل اخر ويقول انا ودعت
عندك هذا المال لتدفعه لزيد وان زيدا اخذ مني هذا المال فيثبت لي ان ارجع به عليك
لكونك اقررت بان المال لزيد ولا يخفى ان هذا الكلام * لا يقول به احد من الاعداء
الملم * مسائل الاحكام * وحاشي لله ان تكون كتب المذهب مملوءة بهذه المسائل *
التي لا يقول بها عالم ولا جاهل * فكيف يتجاسر على الحكم بما يخالف اقوال
الائمة * بل سائر الامة * واما ما نقله عن البناية فهو حق لاشبهه فيه * ولكن لا مناسبة
لنقله في هذه الحادثة كاللا يخفى على نبيه * لعدم ثبوت الاستيداع * بوجه من الوجوه
الصحيحة بل انزاع (وما اعترض به) ان قولي في الجواب ان وريثة ابراهيم افندى
اذا اخذوا المبلغ لا يثبت له الرجوع به الخ فقال ان منشاء عدم التفكير في ان الدعوى لا تصح
الا بحق حادث والتضمين هو الحق الحادث لان روفائيل وقت دفعه المبلغ لعل انا
ما كان هذا المبلغ حقه بل كان حق وريثة ابراهيم افندى فلما اخذ الورثة
حقهم من اليهودى بالتضمين بدفعه بغير امرهم حدث له حق عند علي اغاوان كان تاريخ
الدفع سابقا على تاريخ البراء الا ترى ان المديون اذا احال دائنه بدينه على رجل
وقبل كل واحد من المحتال والمحتال عليه الحوالة وبراء المحتال ذمة المحيل ابراء
عاما ثم تحقق التوى يرجع على المحيل ولا ينعى الابرار العالم وهذا مشهور ومعقول
به بلا خلاف ولا اختلاف الى آخر ما قال (اقول) وهذا الكلام ايضا من جنس
ما قبله مبنى على ما فهمه وحكم به من ثبوت الوديعة لروفاثيل عند علي اغا مجرد
اقراره المذكور وقد علمت بطلانه فان روفائيل اذا ضمنه وريثة ابراهيم افندى ذلك
المبلغ لا اعترافه به انه دفعه لعل اغا بلا اذنتهم كيف يسوغ له الرجوع به على وريثة علي اغا مجرد
اعترافه به دفع المبلغ لعل اغا ولا سيما بعد ثبوت ابرائه العام ولم يثبت كون علي اغا
قبض المبلغ من روفائيل وانما ثبت ان علي اغا اقر لورثة ابواهم افندى بمبلغ كذا
من الدراهم (على) ان ذلك الاقرار لم يثبت حقيقة لان علي اغا اقر به لورثة ابراهيم
افندى فلا بد من دعواهم عليه به واما روفائيل فهو اجنبي في هذه الدعوى ودعواه
انه دفع المبلغ لعل اغا غير مسموعة بعد ثبوت البراء العام فاذا كان ممنوعا من دعوى
الدفع المذكور كيف يتأتى له اثبات ان علي اغا اقر لورثة ابراهيم افندى وليس وكيلا

عنهم ولا خصمنا بوجه من الوجوه مع انهم لم يدعوا بهذا الاقرار على ورثة علي انا
ولا وكلا احداهما هذه الدعوى بل ادعوا به على روفائيل فكيف تسمع دعوى روفائيل
بها والحال انه لا يمكنه اثبات مقصوده بما فقد علم ان هذه البيعة التي شهدت باقرار علي انا
باطلة لم يثبت بها حق لاحد لعدم الخصم الشرعي فالحكم بها ايضا باطل لما هو مقرر
من ان الحكم لا بد ان يكون بعد حادثة من خصم حاضر على مثله فاذا كان كذلك فكيف
يصح ان يقال ان روفائيل بعد تضمين ورثة ابراهيم افندي اياه ذلك المبلغ ثبت له حق
حادث بعد البراء العام فلا يمنع البراء العام من دعواه به فاين الحق واين المستحق ما هذا
الاشتباه ولا حول ولا قوة الا بالله (واما) ما ذكره من مسألة الحوالة وقوله ان هذا
مشهور ومعمول به فهو صحيح ولكن قوله بالاخلاف ولا اختلاف غير صحيح بل في النزائية
وغيرها من ان الحوالة تنقل الدين من ذمة المحيل الى ذمة المحال عليه عند ابي يوسف وقال محمد
هي نقل المطالبة وتوثرته فيما اذا ابرأ المحتال المحيل عن الدين لا يصح عند ابي يوسف
لانقال الدين وصح عند محمد انتهى ولا يخفى ان المعتمد قول ابي يوسف مشى عليه في الكفر
وغيره وصحها اصحاب الشروع فيكون المعتمد ان البراء المذكور غير صحيح ويكون وجوده
كعدمه وهذا اذا كان البراء عن نفس مال الحوالة فكذا اذا كان البراء عاما فيصح
الرجوع بالمال عند تحقق التوى لعدم صحة البراء عنه واما على قول محمد بصحة
البراء فقتضاه انه لا رجوع له بعد التوى ولا قبله لان مقتضى صحة البراء ان
تبرأ منه ذمة المحيل لقول محمد ببقاء الدين في ذمته فقد صادف البراء ذمة مشغولة
بالدين فيسقط فلا يثبت للمحتال الرجوع به فكيف يصح ان يقال بالاخلاف ولا اختلاف
مع ان كثيرا من العلماء رجع قول محمد بل الرجوع مبنى على قول ابي يوسف المعتمد
* ثم هذا عند اعتراف الخصمين بالحوالة كما لا يخفى اما اذا انكر الحوالة اصلا فلا
تسمع دعوى المحتال بشيء بعد البراء العام لاحوالة ولا ديننا ولا رجوعا بدين
ولاشك ان مسئلتنا كذلك لان الوديعه غير معترف بها فالدعوى بها غير مسموعة
بعد البراء العام كما قررناه فكيف تقاس على مسألة الحوالة المعترف بها ويقال انه
ثبت الرجوع بما قبل البراء العام (ومما) اعترض به على قولنا في آخر الجواب
واما ثانيا فلا نه لو كان اقربه للدعى يكون اقرب شيء سابق على البراء فهو داخل
في عموم البراء فلا تسمع دعواه به فقال ان الفقهاء قالوا ان الاقرار بعد البراء
صحيح الخ (اقول) ومرادى بذلك ان علي انا لوقال ان المبلغ الذي قدره كذا
باق في ذمتي لروفائيل لا يتغمه هذا الاقرار في دعواه المذكورة لان روفائيل يدعى
بمال اودعه عند علي انا ليس له لاصحابه وهم ورثة ابراهيم افندي والذي اقربه

على انا مال في ذمته لروفاثيل وهو لم يدعى بذلك بل ادعى وديعة سابقة على الابرء العام فلا تسمع دعواه بها نعم في دلالة العبارة على هذا المعنى خفاء ولكن هذا الجواب غير محتاج اليه لان الواقع ان على انا اقر لورثة ابراهيم افندي للروفاثيل وقد علمت ان روفائيل ليس خصما في اثبات هذا المبلغ المقربه للورثة المذكورين وان دعواه به غير صحيحة لكونه فضوليا في الدعوى لان المقر لهم لم يدعوا به على ورثة المقر ولم يوكلوا المدعى بالدعوى بل ادعوا عليه ان لهم عنده وديعة فاقربها وادعى انه دفعها لى انا فاضمنوه الوديعة باقراره المذكور ولا شك ان الاقرار بجهة قاصرة على المقر ولم تصح منه الدعوى على ورثة على انا بتسليم الوديعة اليه للابرء العام الصادر منه لى انا لدى بيعة شرعية ولا سيما وقد حكم به الحاكم الشرعى ومنع روفائيل من دعواه الوديعة فلا تسمع دعواه ثانيا (قال في الاشياء) المقضى عليه في حادثة لا تسمع دعواه ولا يبيته الا اذا ادعى تلى انا من المدعى او التاج او برهن على ابطال القضاء كما ذكره العبادى والدفع بعد القضاء بواحد مما ذكر صحيح ويتقض القضاء انتهى ولا شك ان دعواه الثانية ليست بواحدة مما ذكر بل هى دعوى باطله غير مرضية * لاصحة لها بوجه من الوجوه الشرعية كما قررناه * واوضحناه وحررناه * واذا كانت هذه الدعوى من المقضى عليه باطله كيف يسوغ سماعها ويقبل * فضلا عن الحكم بها ونقض الحكم الاول * فقد ظهر ظهور الشمس * بلاخفاء ولا ايس * ان الحكم الثانى غير صحيح * كما دل عليه النقل الصريح * الذى لاشبهة فيه * ولا مطمئن يمتريه * والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب . واليه المرجع والمآب * وقد نجزت هذه العمالة الجليلة * في اوقات قليلة * ليلة الخميس السابع من ذى الحجة الحرام الذى هو ختام عام سنة احدى وخسين ومائتين والف * من هجرة من تم به الالف * وزال به الشقاق والخلاب * صلى الله تعالى عليه وعلى آله الكرام * واصحابه المقام الذين نرجو باتباعهم حسن الختام

اعلام الاعلام باحكام الاقرار العام

لطائفة المحققين المرحوم

السيد محمد عابدين

نفعنا الله به

آمين

اقر بواحدانية الله تعالى اقرارا عاما في اول ما اتقوه * واجده واشكره وابرأ الى
 حوله وقوته من كل حول وقوة * واصلى واسلم على نبيه محمد الذي اعتنى بشأنه
 ونوه * وختم به المرسلين وتوجه بتاج النبوه * وعلى آله واصحابه ذوى المرؤة
 والفتوه * صلاة وسلاما يناسبان سموه وعلوه وينقذانا من السقوط فى كل
 كوة وهوة * ويخلصانا من كل راي مسفه وفعل مشوه وقول مموه (امابعد)
 فيقول اقرر العالمين * الى رجة ارحم الراجلين * محمد امين بن عمر عابد بن المتريدى
 الخنقى * عمه مولا بيره الخنقى * ولطفه الخنقى * واحسانه الوفى * ان مسألة الاقرار
 العام * قد حارت فيها الافهام * ولا سيما اقرار الوارث بقبضه جميع ما خصه من
 التركة * وانه لم يبق له حق فيما خلفه مورثه وتركه * فقد كثر فيها النزاع *
 وشاع وذاع * حتى ان افضل المتأخرين الشيخ حسن الشرنبلالى * اسكنه مولا
 فى جنازه العوالى * الف فيها رسالة سماها تنقيح الاحكام * فى حكم الابرء والاقرار
 الخاص والعام * جمع فيها كثيرا من نقول المذهب * واسهب فيها واظنبت * ثم
 وفق بين بعض العبارات وحرر * بما لا يخلو بعضه عن تأمل ونظر * فازدت ان
 اذكر بعض نقوله * التى اودعها فى فصوله * واضم اليها بعض النقول * عن ائمتنا
 الفحول * وما يظهر للقريحة القريحة * والفكرة العديدة الجريحة * فى التوفيق بين
 العبارات المتعارضة * التى يظن انها متناقضة * وجمعت ذلك فى رسالة (سميتها)
 اعلام الاعلام * باحكام الاقرار العام * اورفع الاوهام المشككة عن اقرار الوارث
 قبض التركة * ورتبتها على مقدمة وستة فصول * وعلى خاتمة هى المقصد
 والنتيجة لتلك النقول * فاقول ومن الله تعالى اطلب التوفيق * والتمسك بعرى
 الصواب على التحقيق ﴿ المقدمة ﴾ فى الفاظ الاقرار والابرء وما يكون منها
 خاصا عاما واحكامها (قال) فى المحيط من باب الاقرار بالبراءة وغيرها قال هو برئ
 تعالى عليه تناول الديون لان كلمة على لا تستعمل الا فى الديون فلا تدخل تحتها الامانات
 واذا قال من مالى عنده يتناول ما صلح امانة ولا يتناول ما صلح غضب او مضمون
 لان كلمة عندى تستعمل فى الامانات لا فى المضمونات الا ترى انه لو قل فلان
 عندى الف درهم كان اقرارا بالامانة والبراءة عن الاعيان بالاستقاط والابرأ
 باطلة حتى لو قال ابرأ لك عن هذا العين لا يصح لان العين لا تقبل الاستقاط فاما شئت
 البراءة عن الاعيان بالنفى من الاصل او برد العين الى صاحبه فهو صحيح حتى لو قال

يعنى عند وجود المنازع لامللك على هذا العين ثم ادعى انه ملكه لم تصح دعواه *
وقوله هو برىء ممالى عنده اخبار عن ثبوت البراءة وليس بانشاء للبراءة فيجعل
على سبب تتصور البراءة بذلك وهو النفي من الاصل او الرد الى صاحبه تصحيماً تصرفه
* واذا قال برىء ممالى قبله برىء عن الضمان والامانة لان كلمة قبل تستعمل في الامانات
والمضمونات جميعا ولا يدخل الدرك والعيب فيه نص عليه في سبوع الاصل والجامع
* ولو قال برأت من فلان او برىء منى فلان يتناول نفي الموااة لا البراءة عن الحقوق
لانها اضاف البراءة الى نفسه دون الحقوق التي عليه فلا يصير الحق مذكورا به الا ترى
ان البراءة من نفس الغير تكون اظهار للعداوة والوحشة معه والبراءة من الحق الذي
عليه تكون انعاما عليه واظهار للصحبة * ولو اقرانه لاحق له قبل فلان يجوز وبرىء
من كل قليل وكثير دين ووديعة وكفالة وحدوسرقة وقذف وغيرها لان قوله لاحق
لى نكرة في النفي والنكرة في النفي تتم قوله لاحق لى يتناول سائر انواع الحقوق
المالية وغير المالية ولفظ قبل يستعمل في العين والدين والمضمون والامانة جميعا يقال فلان
قبيل فلان اى ضمينه ويقال قبل (بكسر القاف وفتح الباء) فلان كذا اى عنده مال عين او دين
بخلاف ما لو قال لفلان قبلى الف يتناول الدين دون العين لان لفظ قبل يستعمل
في العين والدين جميعا لكن ذكر الفوا واحدة والالف الواحدة لانها لا تكون عينا ودينا
فرجعنا الدين لان استعمال الناس لفظ قبل في الدين اكثر اما ههنا يجوز ان يكون
المقر له بريئا عن العين والدين جميعا فامكن العمل بعموم هذا اللفظ فحملنا لفظ
قبل على عمومه ولفظ حق على عمومه وكذا لو قال فلان برىء من حق برىء عن
الحقوق كلها لانه جعله بريئا عن حق واحد منكر ولا تتصور البراءة عن حق
واحد منكر الا بعد البراءة عن الكل فصار عاما من هذا الوجه بخلاف قوله لفلان
قبلى حق لان الحق مذکور في الاثبات لافى النفي ويتصور الحق الواحد بدون
ثبوت الكل كما يقال رأيت رجلا يتناول رجلا واحدا فالخاص لا يجعل عاما الا
لضرورة والضرورة في النفي فان نفي الادنى لا يتصور الا بنفي الكل كقوله ما رأيت
رجلا لا يتصور نفي رؤية الواحد الا بنفي رؤية الكل لجمل الخاص عاما في النفي
للضرورة انتهى ما في المحيط باختصار (اقول) ما ذكره من انه لو قال هو برىء
ممالى عنده يتناول الامانة دون المضمون صرح به غيره لكنه خلاف عرف الناس في
زماننا فينبغى ان يتناول الجميع بقربنة العرف * وقد صرح في الخانية بان الكفيل
اذا قال عندى هذا المال يكون كفالة وقال الزيلعي مطلقه يحمل على العرف * وفي
العرف اذا قرن بالدين يكون ضمنا انتهى وفي الاشياء من قاعدة المادة محكمة

مانصه الفاظ الواقفين تبين على معرفتهم كما في وقف قمح التقدير وكذا لفظ الناظر والموصى والحالف وكذا الاقرار تبين عليه الايمان ذكر انتهى (وفي) الذخيرة ولو اقرانه ليس لي مع فلان شيء كان هذا براءة عن الامانات لاعن الدين انتهى (اقول) وهذا ايضا خلاف عرف الناس اليوم بل العرف استعماله في الدين (وفي) الخلاصة ثم في قوله لاحق لي قبل فلان يدخل في هذا اللفظ كل عين ودين وكل كفالة او اجارة او جناية او خدانتهى (وفي) البحر قال في المبسوط ويدخل في قوله لاحق لي قبل فلان كل عين او دين وكل كفالة او جناية او اجارة او احد فان ادعى الطاب بعد ذلك حقا لم تقبل بينته عليه حتى يشهدوا انه بعد البراءة لانه بهذا اللفظ استفاد البراءة على العموم انتهى (وقال) الشيخ زين في رسالته في البراء مانصه وفي الاصل من كتاب الاقرار لاحق له قبل فلان فليس له ان يدعى حدا ولا قصاصا ولا ارشا ولا كفالة بنفس ولا مال ولا دينا ولا ودعة ولا عارية ولا مضاربة ولا مشاركة ولا ميراثا ولا ادارا ولا ارضا ولا عبدا ولا امة ولا شيئا من الاشياء ولا عرضا ولا غيره الا شيئا حدث بعد البراءة انتهى (وفي) العمادية عن الخانية اتفقت الروايات على ان المدعى لو قال لادعوى لي قبل فلان او لخصومة لي قبله يصح حتى لا تسمع دعواه عليه الا في حق حادث بعد البراءة انتهى (وفي) الذخيرة وان ادعى حقا بعد ذلك واقام بينة فان ارخ وكان التاريخ قبل البراءة لا تسمع دعواه ولا تقبل بينته وان كان التاريخ بعد البراءة تسمع دعواه وتقبل بينته وان لم يؤرخ بل ابرم الدعوى اجمالا فالقياس ان تسمع دعواه ويحمل ذلك على حق واجب له بعد البراءة وفي الاستحسان لا تقبل بينته انتهى (وفي) البزائية وهذا بخلاف ما اذا قال كل ما في يدي لفلان فحضر فلان لياخذ ما في يده وادعى ان هذا ايضا داخل في الاقرار وادعى المقر انه ملكه بعد الاقرار فالقول قول المقر الا ان يبرهن المقر له على قيامه وقت الاقرار وهذا التفريع على اصل الرواية واما على اختيار مشايخ خوارجهم وعليه الفتوى فهذا الكلام محمول على البر والكرامة فلا يتأتى النزاع انتهى (اقول) يعني ان قوله كل ما في يدي لفلان يقصد به البر والكرامة لاحقيقة الاقرار فلا يلزمه موجه لكن قد تدل القرائن على ارادة الاقرار او على عدمه فيعمل بموجبها (وفي) الفنية لو قال لا تطلق لي على فلان فهو كقوله لاحق لي قبله فيتناول الديون والاعيان ولو قال لاحق لي عليه يتناول الديون دون الاعيان وان اقرانه لادعوى له قبل فلان ثم ادعى عليه بحكم الوكالة لغيره تسمع انتهى (وفي) جامع الفصولين ابراء عن جميع الدعاوى فادعى عليه ما لا يوجب وكالة

او وصاية تسمع بخلاف ما لو اقر بعين لغيره فكما لا يملك ان يدعيه لنفسه لا يملك ان
 يدعيه لغيره بوكالة او بوصاية انتهى (وفي) القنية لو قال ليس لي معه امر شرعى
 يبرأ عن دينه وعن دعواه في العين ولو قال لادعوى لي عليك اليوم ليس له ان يدعى
 بعد اليوم انتهى (وفي) الخلاصة رجل ابرأ رجلا عن الدعاوى والخصومات
 ثم ادعى عليه مالا بالارث عن ابيه ان مات ابوه قبل ابرائه صح البراء ولا تسمع
 دعواه وان لم يعلم بموت الاب عند البراء انتهى (ومثله) في النزائية وجامع
 الفصولين (وفي) الفواكه البدرية لو ابرأ مطلقا واقترانه لا يستحق عليه شيئا
 ثم ظهر بعد ذلك ان المقر له كان قبل البراء او الاقرار مشغول الذمة بشئ من
 متروك ابى المقر ولم يعلم المقر بذلك ولا بموت ابيه الا بعد الاقرار والبراء لا يكون
 له المطالبة بذلك ويعمل الاقرار والبراء عمله ولا يعضد المقر انتهى (وفي)
 مداينات الاشياء لو ابرأ الوارث مديون مورثه غير عالم بموت مورثه ثم بان ميتا
 فبالنظر الى انه اسقاط يصح وكذا بالنظر الى كونه تملكيا لان الوارث لو باع
 عينا قبل العلم بموت المورث ثم ظهر موته صح انتهى (وفي) القنية ابراءه بعد
 الصلح عن جميع دعاويه وخصوماته صح وان لم يحكم بصحة الصلح انتهى (وفي الحاوى
 الحصري) ذكرا صلحا وفي آخره وانه ابرأه عن جميع دعاويه وخصوماته قال
 ابرأه عن جميع دعاويه وخصوماته صح انتهى (وفي) الحاشية البراء
 عن العين المغصوبة ابراء عن ضمانها وتصير امانة في يد الغاصب وقال زفر لا
 يصح البراء وتبقى مضمونة ولو كانت العين مستهلكة صح البراء وبرئ
 من ضمان قيمتها انتهى (وفي) جامع الفصولين قال المدعى لادعوى لي
 قبل زيد او لخصومة لي قبله بطل دعواه الا في حادث بعده ولو قال برئت
 من دعواى في هذه الدار لا يبقى له حق فيها و كذلك لو قال برئت من هذا
 القن ببق ودبعة القن عنده ويبرأ من ضمانه انتهى (وفي) الخلاصة اقام البينة على ابرائه
 عن المغصوب لا يكون ابراء عن قيمة المغصوب وانما هو ابراء عن ضمان الرد لا عن
 ضمان القيمة لان حال قيامه الرد واجب عليه لا قيمته فكان ابراءه عماليس بواجب انتهى
 (اقول) يعنى لما كان الواجب حال قيام المغصوب هو رد عينه لا ضمان قيمته كان البراء
 ابراء عن ضمان الرد لانه الواجب الآن فلو هلك بلا تعد لا يضمن لان الرد لم يبق
 واجبا عليه بل صار بمنزلة الدبعة بخلاف ما لو منعه بعد الطلب فهلك او استهلكه
 ضمن لانه لم يبرأ عن القيمة لعدم وجوبها وقت البراء (قال) في الاشياء فقولهم
 البراء عن الاعيان باطل معناه لا تكون ملكاله بالبراء والا فالبراء عنها لسقوط

الضمان صحيح او يحمل على الامانة انتهى (وفي) الدر المنقى شرح المتقى قولهم
الابراء عن الاعيان باطل معناه ان العين لا يصير ملكا للمدعى عليه لانه سبق على دعواه
بل تسقط في الحكم كالصالح على بعض الدين فانه انما يبرأ عن باقيه في الحكم لافي
الديانة فلو ظفر بما اخذه ذكره القهستاني والبرجندي وغيرهما واما الابراء عن دعوى
الاعيان صحيح انتهى (ومثله) في حواشي الاشياء للحموي عن حواشي صدر
الشريعة للحفيد (قلت) اى لوله على آخر الف فانكره المطلوب فصالحه على ثلثائة
من الالف صح ويبرأ عن الباقي قضاء لاديانة كانه المقدسى في شرح نظم الكنت
عن المحيط فهذا نظير الابراء عن الاعيان * وحاصله ان الابراء عن نفس الاعيان باطل
ديانة فلا تبرأ ذمة المبرأ صحيح قضاء فلا تسمع الدعوى عليه بخلاف الابراء عن
دعواها فهو صحيح مطلقا ولا لم يبق بينهما فرق ولعل وجهه ان الابراء عن دعواها
يقتضى تملك العين او لا كما في اعتق عبدك عنى بالف فانه بمعنى به منى واعتقه عنى
كما قرر في كتب الاصول وح فيصح قضاء وديانة بخلاف الابراء عن الاعيان فانه باطل
ديانة فقط لانه حيث لم يمكن اسقاط العين بالابراء لم يمكن تضمنه معنى التملك بخلاف
اسقاط الدعوى فانه صحيح فيصح تضمنه التملك هذا ما ظهر لى فتأمله وح فلا
فرق في القضايا بين الابراء عن الاعيان وعن دعواها حيث لا تسمع الدعوى بعده
على الشخص المبرأ فقط وهذا اذا مناف البراءة الى المخاطب فلو اضافها الى نفسه لا تسمع
دعواه على احد اصلا (قال) في الوالديه قبيل كتاب الاقرار رجل ادعى على رجل
دارا وعبدا ثم قال المدعى للمدعى عليه ابرأتك عن هذه الدار او عن خصومتى في هذه الدار
او عن دعواى في هذه الدار فهذا كله باطل حتى لو ادعى ذلك تسمع ولو اقام البينة تقبل
بخلاف ما اذا قال برئت لا تقبل بيته بعده وكذلك اذا قال انا برى من هذا العبد فليس
له ان يدعى بعده لان قوله ابرأتك عن خصومتى في هذه الدار خاطب الواحد فله ان يخاصم
غيره بخلاف قوله برئت لانه اذا مناف البراءة الى نفسه مطلقا فيكون هو بريئا انتهى (ومثله)
في الخلاصة حكما وتعليل فقوله حتى لو ادعى ذلك تسمع اى لو ادعاه على غير المخاطب
بدليل التعليل اما لو ادعاه على المخاطب فلا تسمع قضاء سواء قال ابرأتك عن هذه
الدار او عن خصومتى او دعواى فيها (قلت) والظن ان هذا حيث كان الخصم
منكرا اما لو اعترف بالعين للمدعى تسمع الدعوى عليه ويكون ابرأؤه بمعنى الابراء
عن ضمان الرد فلا ينافى ما مر عن الخاتبة والخلاصة (قال) في الاشياء وفي اجارة
الزائفة ان الابراء العام انما يمنع اذا لم يقر بان العين للمدعى فان اقربمه ان العين
للمدعى سلمه له ولا يمنع الابراء انتهى (قلت) وهذا بخلاف الاقرار بالدين

بعد الإبراء العام (قال) في الاشياء ابراءا عاما ثم اقر بعهده بالمال المبرأ منه لا يعود
 بعد سقوطه انتهى (وقال) الشر نبالا في وجه الفرق بينهما اذا اقر بالعين للدعوى
 فالامر بالدفع اليه تنجبه بامكان تجديد الملك فيها مواخذة له باقراره تصحيح الكلام على
 طريق الاقتضا بخلاف الاقرار بالدين بعد الابراء منه لكونه وصفا قد سقط فلا
 يعود انتهى (هذا) وقد ذكر في البحر في فصل صلح الورثة ان الابراء عن الاعيان
 باطل ثم قال كذا اطلق الشارحون هنا والذي تعطينه عبارات الكتب المشهورة التفصيل
 * فان كان الابراء عنها على وجه الانشاء فاما ان يكون عن العين او عن الدعوى بها *
 فان كان عن العين فهو باطل من جهة ان له الدعوى بها على المخاطب وغيره صحيح
 من جهة الابراء عن وصف الضمان * وان كان عن الدعوى فان كان بطريق الخصوص
 كما اذا ابراء عن دعوى هذه الدار فانه لا تسمع دعواه على المخاطب وتسمع على غيره
 ولهذا قال في الولوالجية الى اخر عبارتها المارة انما كان بطريق التعميم يعنى
 بالتحديد بدعوى عين خاصة فله الدعوى على المخاطب وغيره ولهذا قال في القنية
 افترق الزوجان وبراء كل واحد منهما صاحبه عن جميع الدياوى والزواج اعيان
 قائمة لا تبرأ المرأة منها وله الدعوى لان الابراء انما ينصرف الى الديون لا الاعيان
 انتهى * وان كان الابراء على وجه الاخبار كقوله هو برى * مما لى قبله فهو صحيح
 متناول للدين والدين فلا تسمع الدعوى وكذا اذا قال لا مالك لى في هذه العين ذكره
 في المبسوط والمحيط * فعلم ان قوله لا استحق قبله حقا مطلقا ولا استحقاقا ولا دعوى يمنع
 الدعوى بحق من الحقوق قبل الاقرار عينا كان او دينا انتهى ما في البحر (قلت) ما ذكره
 من الفرق بين الانشاء والاخبار في الابراء عن العين نفسها يعلم مما قدمناه عن المحيط حيث
 فرق بين ابرأتك عن هذا العين حيث لا يصح لان العين لا تقبل الاسقاط وبين قوله هو برى *
 مما لى عنده فانه صحيح لانه اخبار عن ثبوت البراءة لانشاء لها اى هو اخبار عن براءة سابقة
 ثابتة بسبب صالح لها وهو النفي من الاصل او الرد الى صاحبه اى نفي ملكه عن العين
 من الاصل او رد العين الى صاحبه اى تسليمه اياه فقوله هو برى * اخبار عن ثبوت البراءة
 باحد هذين السببين بخلاف ابرأتك على وجه الانشاء لان معناه اثبات البراءة الا ان بهذا
 اللفظ واسقاط العين به والعين لا تقبل الاسقاط فلا يصح اى فلا تبرأ ذمة المبرأ بذلك
 وان كانت لا تسمع الدعوى عليه اذا كان منكرا كما قدمناه (واما) ما ذكره من الفرق بين
 التخصيص والتعميم في انشاء الابراء عن دعوى الاعيان فنفي ظاهر بل الظه عدم سماع
 الدعوى مطلقا سواء خصص او عمم بل اذا كانت لا تسمع في التخصيص فقد يقال لا تسمع
 في التعميم بالاولى واما استدلاله من عبارة القنية فسيأتى الكلام عليه في الخاتمة ان شاء الله

تعالى ﴿ فمبوه ستة ﴾ في ذكر قيود لما اطلق في المسارات المارة ﴿ الفصل الاول ﴾
 لوقيدنا لبراء فاقراءه لاحق لى على فلان فيما اعلم اقام بينه له عليه بحق مسمى قبل
 هذا الاقرار فانها تقبل بينته وهذه البراءة ليست بشئ هكذا ذكر في الكتاب ولم
 يحك فيه خلافا من مشايخنا من قال ما ذكر في الكتاب قول ابي حنيفة ومحمد فاما
 على قول ابي يوسف لا تصح دعواه فلا يقبل منه ومنهم من قال هذا عندهم جميعا وكذا
 اذا قال في قلبي او في رأيي او فيما اظن او فيما احسب او حسابي او في كتابي فهذا
 كله باب واحد ولو قال قد علمت انه لاحق لى على فلان لم اقبل منه بينة كذا في خزنة
 المفتين والتاريخية ﴿ الفصل الثاني ﴾ قال الشرنبلالي لا يصح البراء عن الدين
 قبل لزوم ادائه الا في مسائل نبه عليها في البحر من باب خيار الشرط واذا سكت
 المقر له صح الاقرار ويرتد بالرد بدهه وكذلك البراء عن الدين واختلف المشايخ
 في اشتراط مجلس البراء اصحة الرد ولا يصح تعليق البراء بصريح الشرط كان
 اديت الى غدا كذا فانت برى من الباقي ويصح تعليقه بمعنى الشرط نحو قوله انت
 برى من كذا على ان تؤدي الى غدا كذا لما فيه من معنى التملك ومعنى الاسقاط واذا
 قال لديونه ان مت (بفتح تاء الخطاب) فانت برى لم يصح لانه كقوله ان دخلت
 الدار فانت برى واما ان قال ان مت (بضم تاء المتكلم) فانت برى او انت
 في حل جازلانه وصية كما في العمادية وجامع الفصولين وقاضي خان والتاريخية
 عن النوازل فليتنبه لذلك فانه مبهم ﴿ الفصل الثالث ﴾ البراء عن الجهول صحيح
 قضاء وديانة لكن بشرط ان يكون لشخص معين او قبيلة معينة محصورة فابراء
 الجهول ولو عن شئ معلوم لا يصح بخلاف ابراء المعلوم ولو عن مجهول فانه صحيح
 (قال) في المحيط لوقال لادين لى على احد ثم ادعى على رجل دينا صح لاحتمال
 انه وجب بعد الاقرار وفي نوادر ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى لوقال كل من
 لى عليه دين فهو برى منه لا تبرأ غير ماؤه من ديونه الا ان يقصد رجلا بينه
 فيقول هذا برى معاليه او قبيلة فلان وهم يحصون وكذلك لوقال استوفيت
 جميع مالي على الناس من الدين لا يصح لما عرف في كتاب الهبة من هبة الدين
 وابرازته انتهى ونصه في الهبة هبة الدين عن عليه الدين ابراء واسقاط حقيقة
 فالجهالة ابي في الدين لا تمنع صحة اى البراء ولو حمله من كل حق له عليه ولم يعلم
 بما عليه برى حكما لاديانة عند محمد وقال ابو يوسف برى ديانة ايضا وهو
 الاصح كما لعلم معاليه انتهى (وقال) في التجميع والمزيد عليه اى على قول ابي
 يوسف القنوي انتهى ثم حمله في المحيط بقوله لان البراء اسقاط ولا تقتصر صحته

الى القبول وجهالة الساقط لا تمنع صحة الاسقاط لانه متلاش فلا يرد عليه التسليم والتسليم ليفضى الى المنازعة وصار كالمشترى اذا ابرأ البائع عن العيوب صح وان لم يبين العيوب كذا هذا انتهى (وفي) العمادية لوقال ابرأت جميع غرمائى لا يصح الابراء وقال ابو الليث وعندى انه يصح (وفي) الخانية من كتاب الوصايا رجلى قال ابرأت جميع غرمائى ولم يسمهم ولم يشو احدا منهم بقلبه قال ابو القاسم روى ابن مقاتل عن اصحابنا انهم لا يبرؤون (وفي) الظهيرية لوقال استوفيت جميع مالى على الناس من الدين لا يصح وكذلك ابرأت جميع غرمائى لا يصح الا ان يقول قبيلة فلان وهم يحصون فصح اقراره وبراءه (وفي) الحاوى الحصري وفى جامع الاصول قال استوفيت جميع مالى على الناس من الدين لم يصح وكذا نوقال ابرأت جميع غرمائى لم يكن براءة حق ينص في المسائلين على معنيين ولو قبيلة فلان وهم يحصون فصح الابراء والاقرار انتهى قال الشرنبلالى والاباحة من المجهول جائزة وبه يقضى فهمى تخالف الابراء قال ان تناول فلان من مالى فهو له حلال فتناول فلان قبل العلم لا يضمن وتجاوز الاباحة وان عم وقال كل انسان فاكل منه انسان قال ابن سلمة يضمن لانه ابراء وبراء المجهول لا يصح وقال ابن سلام لا يضمن لانه اباحة والاباحة من المجهول جائزة وبه يقضى (الفصل الرابع) لوقال المجهول اقرارا عام او بانه لاملك له فى كذا انما لا يمنع صحة دعواه فيما اقر به لو لم يكن له عند الاقرار منازع فيه امانو كان له منازع ففيه خلاف ان كان المقر ذا يد والا فلا تسمع دعواه بلا خلاف (قال) فى المحيط من باب ما يمنع صحة الدعوى ولا يمنع روى ابن سماعة عن محمد لوقال اى عند عدم المنازع هذه الدار ليست لى اول عهد فى يده ليس هذا لى ثم اقام البينة انها له يقضى له لان قوله ليس هذا لى لم يثبت حقا لاحد وكل اقرار لا يثبت به حق لانسان فهو ساقط انتهى ومثله فى الخلاصة (ثم قال) فى المحيط وذكر هشام عن محمد قال مالى بالرى سقى فى دار وارضى ثم ادعى واقام البينة فى دار فى يد انسان بالرى تقبل انتهى (وذكره) فى الخانية عن ابى يوسف ممللا بانه لم يبرئ انسانا بعينه فتسمع دعواه (ثم قال) فى المحيط فان قال ليس لى بالرى فى رستاق كذا فى يد فلان دار ولا ارض ولا حق ولا دعوى ثم اقام البينة ان له فى يده دارا او ارضا لا تقبل الا ان يقيم البينة انه اخذه من بعد الاقرار اه ومثله فى الخلاصة والخانية (وقال) العمادى اذا قال ذواليد ليس هذا لى او ليس ملكى او لاحق لى فيه او ليس لى فيه حق او ما كان او نحو ذلك ولا منازع له حين ما قال ثم ادعى ذلك احد فقال

نواليد هولى صح ذلك والقول قوله وهذا التناقض لا يمنع لان قوله ليس هذا الى
واشبه ذلك بما ذكر لم يثبت حقا لاحد ولان الاقرار لمجهول باطل والتناقض
انما يمنع اذا تضمن ابطال حق على احد انتهى ومثله فى الفيض وحزانه المفتين
(وقال) العمادى ايضا ذكر فى الجامع الصغير عين فى يد رجل يقول هولى
لى وهناك من يدعى بكون اقرارا بالملك للمدعى حتى لو ادعاه لنفسه لا يقبل قال
الامام ظهير الدين فى فتاواه والحاصل ان قول صاحب اليد ان هذا العين ليس لى
عند وجود المنازع اقرار بالملك للمنازع على رواية الجامع وعلى رواية الاصل ليس
باقرار بالملك له لكن القاضى يسأل ذا اليداهو ملك المدعى فان اقره امره بالتسليم
اليه وان اكره يامر المدعى باقامة البيئته عليه انتهى (وقال فى الفيض للبرهان الكركى
المدعى عليه اذا قال ليس لى او المدعى به ليس بملكى بكون اقرار المدعى على قول
ولا يكون اقرارا على قول وهو الراجح انتهى (ثم قال) العمادى ولو اقر بما
ذكرنا غير ذى اليد يعنى قال هذا العين ليس بملكى ذكر شيخ الاسلام فى شرح
الجامع انه يعنى من الدعوى بعده للتناقض وانما لا يمنع ذا اليد على ماسر قيام اليد
انتهى * ونقله عنه فى الدرر والغرر من غير زيادة (ومثله ما فى الحاوى الحصرى
عن الجامع الكبير فقال دار فى يد رجل اقام الاخر بيئته ان الدار داره ثم اقام
المدعى عليه البيئته ان المدعى اقرارها ليست له بطلت بيئته وان لم يقربها لانسان
معروف انتهى (لكن) يخالفه ما فى الفصولين عن الخانية ان ذا اليد او
برهن ان المدعى قد كان اقر قبل هذا ان لاحق لى فى الدار لا يندفع به المدعى لان
قول الانسان لاحق لى فيه او ليس هذا لى ولم يكن هناك احد يدعى لا يمنعه من الدعوى
بعده انتهى (والحاصل) ان قول ذى اليد ليس هذا لى او لاحق لى فيه ان لم يكن
له منازع حين هذا القول لم يصح اقراره وله الدعوى به وان كان له منازع ففيه
خلاف مبنى على الخلاف فى انه هل يكون اقرارا بالملك للمنازع ام لا والا رجح
الثانى * واما ان كان غير ذى يد ففيه خلاف قيل يصح اقراره فلا تسمع دعواه بعده
انه ملكه وقيل لا يصح فتسمع لجهالة المقر له فلا يكون تناقضا كما يفيد اخر عبارة
الخانية ومفاده ان الخلاف اذا لم يكن له منازع فان كان فينبغى ان يصح اقراره بالخلاف
لعدم العلة المذكورة وهذا الذى حرره فى جامع الفصولين فى الفصل العاشر حيث
قال ويلوح ان الخلاف واقع فيما لو اقر المدعى قبل النزاع واما لوقاله مع وجود
النزاع يلغى ان تبطل دعواه اتفاقا على عكس ذى اليد يعنى ان اقرار ذى اليد مع
وجود المنازع خلافى ومع عدم المنازع لا تبطل دعواه وفاقا والفرق ان ذا اليد

اذا اقر قبل النزاع بطل اقراره اذا اليد دليل الملك فنى المالك ملكه عن نفسه
 من غير اثباته لغيره لا يجوز فلغائى ذى اليد ملكه وفاقا ولو اقر ذواليد عند النزاع
 قيل انه اقرار للمدعى دلالة بقريئة النزاع وقيل انه لغو نظرا الى انه ملكه بدليل اليد
 والملك لا يتنى بمجرد النفي وكذا لو اقر غير ذى اليد قبل نزاع قيل انه لغو نظرا الى
 جهالة المقر له والنزاع ليكون قريئة لتعيين المقر له وقيل انه اقرار لذى اليد بقريئة
 اليد ولو اقر غير ذى اليد عند النزاع ينبغي ان ينفذ اقراره وفاقا لانه نفي عن نفسه ملك
 غيره ظاهرا وهذا حق ظاهر فصرف الى انه اقرار به لذى اليد وفاقا بقريئة اليد
 والنزاع هذا ماوراه على الناظر الفائر في تحقيق هذا المرام * على حسب اقتضاء
 الوقت والمقام . انتهى ولا يخفى انه تحقيق حسن بلا من * ولذا اقره عليه في نور
 العين (ثم اعلم) ان هذا كله حيث قال هو ليس لى ولم يزد اما لو قال وانما هو
 لفلان او قال ابتداء هو لفلان صح اقراره حيث لم يكذب به فلان ولا تسمع دعواه
 للتناقض وعدم جهالة المقر له والله سبحانه وتعالى اعلم ﴿ الفصل الخامس ﴾ اذا قال
 لادعوى لى على فلان تقدم انه تبطل دعواه الا فى شئ حادث لكن هذا حيث لم يكن
 اقراره المذكور عقب دعوى معينة والاتساع دعواه بغيرها (قال) فى القنية - نصه دفع
 الى غيره - نة ليلغها الى فلان وكان بين الدافع والرسول اخذ واعطاء فدفع الدافع
 حجة للرسول ان لادعوى لى عليه ثم ادعى الامانة عليه فقال الرسول فى الدفع انك
 اقررت بان لادعوى على لا يسمع هذا الدفع وقوله لادعوى لى عليه ينصرف الى سائر
 التعلقات قال وعلى هذا اذا ادعى عليه دعوى معينة ثم صالحه وقران لادعوى له
 ثم ادعى دعوى اخرى تسمع وينصرف الاقرار الى ما ادعى اولا لا غير الا اذا عم
 فقال اية دعوى كانت انتهى * ومثله فى البنازية (وحاصله) انه اذا ادعى عليه
 دعوى ثم اقر له بان لادعوى له عليه انصرف اقراره الى ما ادعى اولا وتسمع دعواه عليه
 الا اذا عم فقال لادعوى لى عليه اية دعوى كانت او نحو ذلك مما يفيد التعميم كلال دعوى
 ولا خصومة ولا حقا مطلقا اولا خصومة بوجه من الوجوه (قال) فى البنازية
 من الصلح فى نوع فيما يشترط قبضه ادعى دين او عتاعلى اخر وصالحه على بدل وكتبا
 بذلك وثيقة الصلح وذكرها فيها صالحا عن هذه الدعوى على كذا ولم يبق لهذا المدعى
 دعوى ولا خصومة بوجه من الوجوه ثم جاء المدعى يدعى عليه بعد الصلح دعوى
 اخرى بان كانت المدعية مثلا امرأة ادعت دارا وجرى الحال كما ذكرنا ثم جاءت
 المرأة تطلب من المدعى عليه دين المهر لا تسمع لان البراءة عن الدعوى ذكرت
 مطلقا انتهى ﴿ الفصل السادس ﴾ اذا ترتب البراءة على الصلح ثم ظهر فساد

الصلح فسد الإبراء الذي في ضمنه (قال) في البزازية من الفصل التاسع في دعوى الصلح
جرى الصلح بين المتداعيين وكتب الصك وفيه أبرأ كل منهما الآخر عن دعواه أو كتب
واقرا المدعى ان العين للمدعى عليه ثم ظهر فساد الصلح بفتوى الأئمة وأراد المدعى العود
الى دعواه قيل لا يصح للإبراء السابق والخيار انه تصح الدعوى والإبراء والاقرار في ضمن
عقد فاسد لا يمنع صحة الدعوى لان بطلان المتضمن يدل على بطلان المتضمن ولدفع
هذا اختراثة خوارزم ان يحرر الإبراء العام في وثيقة الصلح بلفظ يدل على الانشاء
بان يقر الخصم بعد الصلح ويقول أبرأته أبرأه عاما غير داخل تحت الصلح او يقربان
العين له اقرارا غير داخل تحت الصلح ويكفيه كذلك فان حاكما لو حكم ببطلان هذا
الصلح لا يمكن المدعى من اعادة دعواه والحيلة لقطع الخصومة وإطفاء نائرة النزاع
حسنة فانه ما شرعت المعاملات والمناكحات الا لقطع الخصام وإطفاء نيران الدفاع
انتهى (قلت) الفلذ انه لو اقرار اقرارا عاما او أبرأ أبرأه عاما من كل حق ودعوى يصح
ذلك وان لم يذكر قوله غير داخل تحت الصلح حتى لو ظهر فساد الصلح لا يفسد الاقرار
لكونه غير خاص بتلك الدعوى التي وقع عليها الصلح بخلاف ما اذا لم يكن عاما بان
ادعى احدهما على الآخر عينا مثلا ثم تصالحا على شيء واقرا احدهما بان العين لاصاحبه
او أبرأ كل منهما الآخر عن دعواه ثم ظهر فساد الصلح فسد كل من الاقرار والابراء
لابتنائه على الصلح فله العود الى دعواه الاولى التي جرى عليها الصلح فهذا هو المراد
بما قلناه عن البزازية ويدل عليه قول صاحب القنية في آخريات ما يبطل الدعوى اذا
اقر المدعى في ضمن الصلح انه لاحق له في هذا الشيء ثم بطل الصلح يبطل اقراره الذي
كان في ضمنه وله ان يدعى بعد ذلك والمدعى عليه اذا اقر عند الصلح بان هذا الشيء
للمدعى ثم بطل الصلح فانه يرد ذلك الشيء الى المدعى انتهى فزيادة قوله غير داخل تحت
الصلح فيما اذا كان عاما مجردا لتأكيد ويؤيده ما قدمناه عن القنية ايضا من قوله أبرأه
بعد الصلح عن جميع دعاويه وخصوماته صح وان لم يحكم بصحة الصلح انتهى فهو
صريح في انه اذا كان الإبراء عاما لا عن خصوص ما وقع عليه الصلح لا يفسد الاقرار
اصلان يمكن ان يفسد الاقرار العام فيما اذا صالحه على شيء حتى يبرئه عن الدعاوى
او يقر له اقرارا عاما ثم ظهر فساد الصلح باستحقاق بدله ونحوه هذا ما ظهر لي فتأمل
(والخاتمة) في تلخيص حاصل ما تقدم على وجه الاختصار ودفع التناقض بين عباراتهم
وتحرير المسئلة المقصودة (اعلم) ان كلامنا من الاقرار والابراء يراد به قطع النزاع وفصل
الخصومة فالمراد منهما واحد ولذا عبروا بكل واحد منهما عن الآخر وان اختلفا
مفهوما ثم ان الاقرار اذا ذكر عقب دعوى مميقة تقيد بهامالم يمم وكذا لو وقع

عقب دعوى او عين صولح عنها صلحا فاسد ايفسد الاقرار لتقيد به امام الميعوم والاقرار
لمعلوم شخصا او قبيلة محصورة بصح ولو بمجهول والاقرار للمجهول لا يصح ولو بمعلوم
ومن اقرانه لاحقه في كذا لا يخلو اما ان يكون ذا يد او لا وعلى كل فاما ان يقرب ذلك عند
وجود منازع له فيه او لافان كان ذا يد ولا منازع له لا يصح اقراره وفاؤا ان كان له منازع
فكذلك على احد القولين وهو الارجح وان كان غير ذي يد فعلى العكس اعني انه كان
لامنازع له صح اقراره على احد القولين وان كان له منازع فكذلك وفاؤا (واعلم ايضا)
ان البراءة اما عامة يراها عن كل عين ودين كلاحق او لادعوى او لخصومة متى قبل فلان
او هو برئ من حق او لادعوى لى عليه او لاتعلق لى عليه او لاستحق عليه شيئا او ليس لى
معدا شرعى وهذا اذا كانت البراءة العامة على سبيل الاخبار واما اذا كان على سبيل
الانشاء كقوله ابرأتك من حق او مالى قبلك فهو كذلك على ما بحثه الشرع بل لى فلا تسمع
دعواه بدين ولا عين واما خاصة بدين خاص كابرأتك من دين كذا او بدين عام كابرأتك مالى
عليه فيرا عن الدين الخاص في الاولى وعن كل دين في الثانية دون العين واما خاصة بعين
خاصة كهذا العبد او بكل عين او بالامانات دون المضمونات فاما ان تكون البراءة على سبيل
الاخبار او على سبيل الانشاء وعلى كل فاما ان تكون عن العين نفسها او عن الدعوى
بها فان كانت عن العين على سبيل الانشاء فان اضاف المبرئ البراءة الى نفسه كقوله لمن
في يده عبيد برئت انا من هذا العبد تصح فلا تسمع دعواه اصلا وان اضافها الى المخاطب
كابرأتك منه كانت براءة عن ضمان رده فله ان يدعيه وان كانت على سبيل الاخبار كالا
حق لى في هذا العبد تصح فلا تسمع بمدها دعوى انه ملكه وكذلك قوله هو برئ
ملى عنده لانه اخبار عن ثبوت البراءة فيرا بما اصله امانة دون ما اصله مضمون لان كلمة
عند تستعمل في الامانات دون المضمونات على خلاف ما هو عرفه الناس في زماننا
ويذبح على عرفنا ان يرا مطلقا كما قدمناه وهذا كله في القضاء اما في الديانة فلا يصح
الابراء عن الاعيان اصلا لان الابراء اسقاط والاعيان لا تسقط بالاستقاط بخلاف
ما في الذمة من الدين فانها ليست باعيان لان الذمة لا تستقر فيها اعيان بل اوصاف
اعتبارية فلها تسقط بالاستقاط وان كانت البراءة عن دعوى العين فان كانت على
طريق الخصوص كدعوى هذه الدار او العبد فان اضاف البراءة الى نفسه كقوله
برئت من دعوى في هذا العبد تصح فلا تسمع دعواه اصلا لاعلى المخاطب ولا على
غيره وان اضافها الى المخاطب كقوله ابرأتك عن خصومتى في هذه الدار او العبد
فتصح في حق المخاطب فله ان يخاصم غيره وان كانت على طريق العموم كقوله ابرأتك
من جميع الدعوى صح البراءة مطلقا كما يظهر لك قريبا وقال في البحر لا تصح البراءة

فله الدعوى على المخاطب وغيره واستدل على ذلك بما في مدانبات القنية افترق
الزوجان وبراء كل واحد منهما صاحبه عن جميع الدعاوى وكان للزوج بذر في أرضها
واعيان قاعة فالحصاد والاعيان القاعة لا تدخل في الإبراء عن جميع الدعاوى
انتهى (واقول) لي فيه نظر اوضحته في حاشيتي المسماة منحة الخلاق على البحر
الرائق حاصله انه لا يخفى عليك انه اذا صح إبراء المخاطب عن دعوى العين المخصوصة
ينبغي ان يصح ايضا إبراؤه عنها في صورة التعميم الشاملة لدعوى الاعيان وغيرها
اذ لا فرق يظهر بل قديمدعى (بضم الياء المثناة) الاولوية كيف هو مخالف لما صرح
به نفسه في الاشياء من ان الإبراء عن دعوى الاعيان صحيح بخلاف الإبراء عن الاعيان
ففسها . وفي القنية لو إبراء بعد الصلح عن جميع دعاويه وخصوماته صح وان لم يحكم
بصحة الصلح انتهى ونحوه في الحاوى الحصري واما ما استشهد به من عبارة القنية
فلا يدل له لان الظاهر انه مبني على ان الزوجة مقررة بان الاعيان المذكورة للزوج
كما يشهده قوله وكان للزوج بذر في أرضها واعيان قاعة والا كان مقتضى التعمير وادعى
الزوج بذرا الخ وح فقوله لا تدخل في الإبراء يعني لا تصير ملكا للزوجة وتؤمر
بدهنها للزوج لان الاعيان لا تسقط بالإبراء او يقال هو مبني على خلاف الاشبه
المعتمد . ويدل لما قلنا ما في النزائية والخلاسة ابراء المستأجر الآجر عن كل الدعاوى
ثم ادرك الزرع فجاء المستأجر بعد ما رفع الآجر الغلة وادعى الغلة قيل تسمع
والاشبه انه لا تسمع ولورفع الآجر الغلة اولاً ثم ابراء المستأجر عن الدعاوى
لا تسمع دعواه وهذا اذا جحد الآجر ان يكون الزرع للمستأجر وان مقرا انه
المستأجر يؤمر بالدفع اليه انتهى فهذا صريح في انه لا تسمع دعوى العين بعد
الإبراء عن الدعاوى بصيغة التعميم مع تصريحه بالتصحيح في احدى صورتين بقوله
والاشبه الخ فانه من صيغ التصحيح كما صرحوا به فيما مضى ما في القنية ان لم يحمل على ما قلنا
(ثم) ان وجه الخلاف في الصورة الاولى ان رفع الغلة حصل بعد الإبراء فقيل
تسمع دعوى المستأجر لانها بشئ حدث بعد الإبراء وقيل تسمع لان الزرع كان
موجودا وقت الإبراء فليس امرا حادثا ولذا كان هذا القول هو الاشبه واما
اذا حصل رفع الغلة قبل الإبراء فلم يبق وجه للقول بسماعها فلذا لم يحك فيه خلافا
وكذا لو لم يرفع الآجر الغلة وبقيت في الارض لا وجه لسماع دعواه بها لدخولها
تحت الإبراء العام فلا تسمع قضاء وان لم يبراء ذمة الآجر ولذا تسمع الدعوى لو
اقر بانها له تسأجر ويؤمر بالدفع لان الاعيان لا تسقط بالإبراء ديانه كما مر هذا ما ظهر لي
في توجيه عبارة النزائية (ثم) قال في النزائية عقب عبارته المارة وكذا اذا ابراء

احد الورثة الباقين ثم ادعى ولو اقروا بالتركة يؤسرون بالدفع انتهى (فقد)
ظهر لك بما قررناه انه لا تخالف بين عبارة القنية وعبارة النزائية واخلاصة بعد
الحل المذكور وانه اذا ابرأ عن جميع الدعاوى لا تسمع دعواه في عين ولادين ما لم يقر
المدعى عليه والمتبادر ان الابرأ حصل بصيغة الانشاء كقوله ابرأك عن كل
دعوى فهو مثل ما لو كان بصيغة الاخبار كقوله لادعوى لي او لخصومة لي
قبل زيدي فانه لا تسمع دعواه الا في حادث بعده كما قدمناه عن جامع الفصولين في المقدمة
فتمحصل انه لا فرق في صحة الابرأ عن دعوى العين في صورة التسميم بين الاخبار
والانشاء (ثم اعلم) ان عبارة القنية المذكورة بعد جعلها على ما قررناه لم يبق فيها
مخالفة لما اتفقوا عليه من عدم سماع الدعوى بدين او عين بعد الاقرار العام (فان
قلت) نعم لمخالفة في ذلك لكن راينا فروعا اخر تخالف اتفاقهم المذكور (الاول)
ما ذكره في القنية في باب ما يبطل الدعوى بقوله مات عن ورثة فاقسموا التركة
وابرأ كل واحد منهم صاحبه من جميع الدعاوى ثم ان احد الورثة ادعى ديناً على
الميت تسمع انتهى (الثاني) ما ذكره في الاشياء بقوله وكذا اذا صالح احد الورثة
وابرأ ابراء عاماً ثم ظهر شيء من تركته لم يكن وقت الصلح الاصح جواز دعواه
في حصته انتهى وعزاه الى صلح النزائية ونص عبارة النزائية قال تاج الاسلام
ويحظر صدر الاسلام وجدته صالح احد الورثة وابرأ ابراء عاماً ثم ظهر شيء في التركة
لم يكن وقت الصلح لارواية في جواز الدعوى ولقائل ان يقول تجوز دعوى حصته
منه وهو الاصح ولقائل ان يقول لا وفي المحيط لو ابرأ احد الورثة الباقي ثم ادعى
التركة وانكروا لا تسمع دعواه وان اقروا بالتركة امروا بالرد عليه انتهى كلام
النزائية (الثالث) ما ذكره في الاشياء ايضاً بقوله ان الوارث اذا ابرأ ابراء عاماً
بان اقرانه قبض تركة مورثه ولم يبق له فيها حق الاستوفاء ثم ادعى شيئاً
من تركة مورثه وبرهن عليه قبل ذلك منه (قلت) اما الاول فيجوابه
كما قال الشرنبلالي ان المدعى عليه في الحقيقة هو الميت والوارث قائم مقامه
كالوكيل لانتفاعه ببراءة ذمته ونقاء التركة على حكم ملكه حتى قدم قضاء دينه كتجهيزه فلم
يكن سماع الدعوى لعدم منع الابرأ منها انتهى . وحاصله ان الابرأ العام انما
منع سماع الدعوى على الورثة لان الابرأ لهم فلا يمنع سماع الدعوى على الميت
وان قام الورثة مقامه فأمل . واما الثاني فقد اجاب عنه الشرنبلالي بان الابرأ
فيه لمجهول فلم يصح الابرأ فتسمع دعواه اذ لا بد في صحة الابرأ من ان يكون لمعلوم
والتناقض انما يمنع اذا تضمن ابطال حق على احد كما مر عن العمادية وغيرها ولو

حل ما هنا على الأبراء المعلوم لنا قض ما من النقول الصريحة عن المتوسط والاصل
 والجامع الكبير ومشهور الفتاوى كاخلاصية واخلاصة من انه اذا قال لاحق له قبله
 لا تسمع دعوى الدين والعين فيقدم ما في هذه الكتب ولا يعدل عنه (اقول) هذا
 في غاية البعد فان الظاهر ان الوارث المذكور انما يرى بقية الورثة الذين صالحوه
 بان يقول ابرأتكم ابراء عاما فليس الأبراء لمجهول فالاحسن ان يجاب بان مادعاه عين
 من اعيان التركة اعترف بها بقية الورثة بقريضة قوله ثم ظهر شيء من تركته اى
 ظهر وتبين لهم ما كانوا غافلين عنه وقت الصلح فحيث علموا بانه من التركة يؤمرون
 بدفع حصته منه والدليل على ما قلنا انه عقبه بعبارة المحيط فانها صريحة في الفرق
 بين الانكار والاقرار وكذا يدل على ما قلناه من ان ذلك فيما اذا اقر وامام ذكره
 البرازى ايضا عقب عبارته المذكورة بقوله صلحت اى الزوجة عن الثمن ثم ظهر
 دين او عين لم يكن معلوما للورثة قبل لا يكون داخل في الصلح ويقسم بين الورثة
 لانهم اذا لم يعلموا كان صلحهم عن المعلوم الظاهر عندهم لاعتناء المجهول فيكون كالمستثنى
 من الصلح فلا يبطل الصلح وقيل يكون داخل في الصلح لانه وقع عن التركة والتركة
 اسم للكل فاذا ظهر دين فسد الصلح ويجعل كانه كان ظاهرا عند الصلح انتهى وكذا
 ما في متن التنوير آخر كتاب الصلح صالحوا احدهم ثم ظهر للبيت دين او عين لم
 يعلموها هل يكون داخل في الصلح قولان اشهر هما لانتهى فهذا صريح يعلم الورثة
 بذلك وعدم انكارهم * واستفيد من هذا ان تصحیح سماع الدعوى بعد الأبراء العام
 مبنى على القول الأشهر وهو عدم دخول ما ظهر من العين في الصلح اذ لو دخل
 في الصلح سقط حقه منه فاذا لم يدخل يبقى حقه فيه ولا يسقط بالأبراء لان الاعيان
 لا تسقط به كاسر (واما) الثالث فقد اجاب عنه الشرنبلالى ايضا بان الأبراء فيه
 لمجهول فلا ينافى سماع لدعوى على ان لفظ الأبراء ايس مذكورا في كلامهم بل
 هو من زيادة صاحب الاشياء بل المذكور في مجرد الاشهاد بالقبض ففي فصول
 العمادى اشهد الابن على نفسه على انه قبض جميع تركة والده ولم يبق له من
 تركة والده قليل ولا كثير الاستوفاه ثم ادعى بعد ذلك دارا في يد الوصى وقال
 هذه من تركة والدى تركها ميراثا لي ولم اقبضها فهو على حجته واقبل بينته واقضى
 له ارايت ان قل قد استوفيت جميع ما ترك والدى من الدين على الناس وقبضته
 كله ثم ادعى على انسان ان لايه عليه لا الما قبل بينته عليه واقضى له بالدين انتهى
 ومثله في الظهيرية وخزانة المفتين وح قسيع دعواه لان اقراره بالقبض لم يخاطب
 به معينا ويؤيد ذلك ما استشهد له في آخر العبارة بقوله ارايت الخ (واقول)

ما نقله عن فصول العمادى برمه مذ كور فى آخر كتاب احكام الصغار للامام
 الاستروشنى معزيا الى المنتقى بلفظ قبض منه الخ بالضمير العائد الى الوصى ومثله
 فى الثامن والعشرين من جامع الفصولين وكذا فى كتاب الدعوى من كتاب ادب
 الاوصيا معزيا الى المنتقى والخانية والعتابية فلم يكن المقرله مجهولا بل هو معلوم ثم
 رايت العلامة ابن الشحنة قد نبه على ذلك وعلى ان قوله ارايت الخ ليس من قبيل ما قبله
 لان المقرله فيه مجهول وما قبله معلوم وذكر العلامة البيهقى جوابا آخر حيث قال
 صور ذلك فى الاجناس بان اقام بينة بعد ذلك على ارض او دار انها صارت له من ميراث
 ابيه قبلت لانه قد يقول قد كنت قبضت ثم اخذ منى انتهى (واقول) لا يتأتى
 ذلك فيما عن الامادية وغيرها فان فيه التصريح بقول الابن ولم يقبضها فاذا قال
 قبضتها ثم اخذها الوصى منى يكون متناقضا بقوله حين الدعوى لم يقبضها
 (واجاب) العلامة ابن وهبان بجواب اخر وهو ان اعترافه بان لم يبق له حق
 يمكن حله على ما قبضه يعنى لم يبق لى حق مما قبضته الا ترى ان صورة المسئلة فيما
 لورأى شيئا من تركة والده فى يد وصيه وتحققه فيسوغ له طلبه ويؤول اقراره
 بما ذكرنا انتهى (واقول) هذا ابعد مما قبله وكيف يصح ذلك فى قوله ولم يبق
 لى من تركة والدي قليل ولا كثير الاستوفيته (واجاب) الشيخ علاء الدين
 فى الدر المختار بجواب آخر حيث قال بعد نقله جواب ابن وهبان على ان الابرأه
 عن الاعيان باطل انتهى وحاصله ان المدعى به هنا عين بقريئة قولهم ثم ادعى بعد
 ذلك دارا فى يد الوصى فتصح دعواه لان الابرأه عن الاعيان لا يصح فلم يحصل
 التناقض بين دعواه وابرأته السابق وقد سبقه الى هذا الجواب العلامة الشرنبلالى
 فى شرحه على الوهبانية (واقول) قد منا ان بطلان الابرأه عن نفس الاعيان انما
 هو فى الديانة اما فى القضاء فهو صحيح فلا تسمع الدعوى بعده بخلاف الابرأه عن دعوى
 الاعيان فانه صحيح مطلقا على ان ما فى مسئلتنا اقرار عام على سبيل الاخبار دون الانشاء
 وقد منا انه متناول للدين والعين وانه لا تسمع فيه الدعوى كفى المحيط والبحر وايضا
 فعبارة الخانية ثم ادعى فى يد الوصى شيئا الخ فقوله شيئا يشمل الاعيان وغيرها
 (واجاب) العلامة ابن الشحنة بقوله يظهر لى فى الوجه للمسئلة انه انما تسمع دعواه
 استحسانا لا قياسا لقوة شبهة عدم معرفته بما يستحقه من قبل والده لقيام الجهل بمعرفة
 له لوالده على جهة التفصيل والتحرير بخلاف ما اذا كان مثل هذا الاشهاد مجردا
 عن سابقة الجهل المذكور فاستحسنوا سماع دعواه هنا فتأمل انتهى ثم ذكر ما
 مر عن المحيط من قوله لو ابرأ احد الورثة الباقي ثم ادعى التركة وانكروا لا نسمع

دعواه وان اقر وبالتركة اصروا بالزد عليه انتهى ثم قال والنظم يعنى نظم الوهابية
 انما تشمل على مسألة الوصى خاصة واما المسئلة الثانية فلم يتعرض لها انتهى ونقل
 هذا الجواب السيد الحموى فى حاشية الاشياء واقروه وبمثله اجاب الشيخ خير الدين
 الرملى (واقول) انه اقرب الاجوبة فتكون المسئلة مستثناة من عموم عدم سماع
 الدعوى بعد الابراء العام اى الذى فى ضمن الاقرار العام فلذا نص على استثنائها
 فى الاشياء وما ذكره ابن الشيخ من التوجيه ظاهر وجيه فان الابن قد يكون طفلا
 عند موت ابيه ولا يدري بما كان الوصى يتصرف فيه فاذا اشهد عليه بعد بلوغه
 ثم ظهر للابن شئ من متروكات ابيه وقامت على ذلك بينة عادلة كان الواجه
 سماعها لقوة القرينة المرجحة لصحة دعواه ولا سيما فى هذه الازمان التى شاعت
 فيها خيانة الاوصياء واما ما قدمناه عن الخلاصة وغيرها من قوله رجل ابرأ رجلا
 عن الدعاوى والخصومات ثم ادعى عليه مالا بالارث عن ابيه ان مات ابوه قبل
 ابرائه صح الابراء وان لم يعلم بموت الاب عند الابراء انتهى فهو محمول على غير
 مسألة الوصى لما علمت من انها مستثناة للعلة المذكورة وهى قيام جهله بمعرفة ما
 لو اده على التفصيل (لكن) بقى هنا شئ وهو ان مقتضى ذلك انه لو اقر بانه
 قد اطعم على جميع متروكات والده واحاط علمه بها على سبيل التفصيل وانه قبض
 ما خصه من الوصى ولم يبق له قليل ولا كثير الا استوفاه كاجرت به العادة فى كتابة
 الصكوك انه لا يسمع دعواه على وصيه المنكر بشئ بعد ذلك لعدم العلة المذكورة
 لانه صار مقرا بعم جهله ولا عنذر لمن اقر فليتأمل (ثم اعلم) انه اذا كانت مسألة
 الوصى مستثناة مما اجعوا عليه من عدم سماع الدعوى بعد الاقرار العام بنحو
 لاحقى قبل فلان فلا يمكن الحاق غيرها بما بطريق القياس وح فلا يقاس عليها
 ما اذا تقاسم الورثة التركة ثم اقر واحد منهم مثلا بانه استوفى من بقية الورثة
 جميع ما خصه من التركة ولم يبق له فيها حق و ابرأ ابراء عاما فلا يسمع دعواه لعدم
 وجود النقل فى سماعها * ولعلك تقول لا فرق يظهر بينهما فانه يقال لك قد يفرق
 بينهما بان الوصى تصرفا فى مال الصبي يستقل به بلا علم الصبي فيخفى عليه الحال
 بخلاف احد الورثة فانه لا يتصرف بدون اطلاع الآخر واذا كان فيهم صبي
 فوصيه يقوم مقامه فكأنه صار باطلاعه نفسه فاذا باع واقر باستيفاء حقه منهم لم
 يندر وهذا فرق حسن ولعل عندهم فرقا اخر احسن منه فلا يعدل عما اجعوا عليه
 من عدم سماع الدعوى بعد الاقرار العام خلافا لما اتى به الشيخ خير الدين الرملى
 مستندا لما فى الاشياء وهو ما صرح من قوله وكذا اذا صالح احد الورثة و ابرأ ابراء

طالما ثم ظهر شيء من تركته لم يكن وقت الصلح الاصح جواز دعواه في خصته
 انتهى فانك قد علمت ان هذا مفروض فيما اذا كان الورثة مقرين بذلك فتسمع دعواه
 به لعدم دخوله في الصلح ولعدم سقوط الاعيان بالابراء فلا يدل ذلك على سماع
 للدعوى مع الانكار على انك سمعت ما في استثناء مسألة الوصى من الكلام فكيف
 يسوغ قياس غيرها عليها بل لا بد في ذلك من دليل تام * وما يدل على الفرق بين
 المستثنين ما قدمناه من كلام العلامة ابن الشحنة حيث نص على ان المذكور في
 النظم الوهابي هو مسألة الوصى وان الناظم لم يتعرض لمسألة الورثة فلو كان حكم
 المستثنين واحدا لنبه عليه مع ان نقله عبارة المحيط صريح في ان الحكم مختلف
 في المستثنين كما يعرفه من له ادنى الملم * باساليب الكلام * وههنا وقفت بنا
 ضواصر الاقلام * بعد عتقها في فيافي الافهام * بين كروفر واجحام واقدام *
 شاكرة لولى النعم والانعام على نيل المرام * وتيسير الاتمام * بحسن الختام لتسع خلون
 من محرم الحرام * سنة سبع وثلاثين ومائتين بمدا الف عام * من هجرة خاتم الانبياء والمرسلين
 الكرام * عليه وعليهم افضل الصلاة واتم السلام وعلى آله الفخام * واصحابه العظام *
 والتابعين لهم باحسان الى قيام الساعة وساعة القيام * والحمد لله الذى بنعمته تتم
 الصالحات خير تمام وقد تجزت هذه الرسالة على يد جامعها اقر الورى محمد امين
 ابن عمر طابدين غفر الله تعالى له ولوالديه ولذوى الحقوق عليه آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عنا بالانعام واللطف * وامرنا بالتيسير والتسهيل لا بالتشديد والعنف *
 * والصلاة والسلام على مشرع الاحكام * المنزل عليه خذ العفو وأمر بالعرف *
 وعلى آله واصحابه الموصوفين باتباعه باكل وصف (اما بعد) فيقول الفقير محمد
 عابدين * عنا عن رب العالمين * لما شرحت ارجوزتي التي سميتها عقود رسم المفتي
 ووصلت في شرحها الى قولي (والعرف في الشرع لما اعتبر * لدا عليه الحكم قديدار)
 تكلمت عليه بما يسهر الكرم الفتح * واسترسل القلم في جريه لاجل الايضاح
 فاشعر الاوفجر الليل قد للاح * وقد بقي في الزوايا خبايا محتاج الى الانصاح * فرايت
 ان استيفاه المقصود يخرج الشرح عن المعهود * فاقصرت فيه على نبذة يسيرة من
 البيان * وارتدت ان افرد الكلام على البيت برسالة مستقلة تظهر المقصود الى العيان
 * لاني لم ارم ان اعطى هذا المقام حقه * ولا من بذل له من البيان مستحقه * وسميت
 هذه الرسالة نشر العرف * في بناء بعض الاحكام على العرف * فاقول ومنه سبحانه
 اسأل * ان يحفظني من الخطأ والزلل * وان يرزقني حسن النية * وبلوغ الامنية
 ﴿مقدمة﴾ في بيان معنى العرف ودليل العمل به قال في الاشياء وذكر الهندي في شرح
 المغني العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع
 السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم «١» والعرفية الخاصة
 كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للجماعة والفرق والجمع والنقض للنظار والعرفية
 الشرعية كالصلاة والزكاة والحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية انتهى *
 وفي شرح الاشياء للبيروني عن المستصفي العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة
 العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول اه وفي شرح التجرير العادة هي الامر المتكرر
 من غير علاقة عقلية اه (قلت) بيانه ان العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها
 ومعاودتها حرة بعد اخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة
 بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية فالعادة والعرف بمعنى واحد
 من حيث اما صدق وان اختلفا من حيث المفهوم (ثم) العرف على وقولي فالارل
 كتمارف يوم اكل البر ولحم الضأن والثاني كتمارفهم اطلاق لفظ بمعنى بحيث
 «١» قوله كوضع القدم اي اذا قال والله لا اضع قدمي في دار فلان فهو في العرف العام بمعنى
 الدخول فيحث سواء دخلها ماشيا او راكبا ولو وضع قدمه في الدار بلا
 دخول لا يحث منه

لا يتبادر عند سماعه غيره والثاني مخصص للعام اتفاقا كالذراهم تطلق ويراد بها النقد الغالب في البلدة والاول مخصص ايضا عند الحنفية دون الشافعية فاذا قال اشترى طعاما او لحما نصرف الى البر ولحم الضأن عملا بالعرف العملي كما افاده في التحرير (واعلم) ان بعض العلماء استدل على اعتبار العرف بقوله سبحانه وتعالى خذ العفو وأمر بالعرف وقال في الاشباه القاعدة السادسة العادة محكمة واصلا قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قال الملاي لم اجده مرفوعا في شيء من كتب الحديث اصلا ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال وانما هو من قول عبد الله بن مسعود رضى الله عنه موقوفا عليه اخرجه الامام احمد في مسنده (واعلم) ان اعتبار العادة والعرف رجع اليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا فقاوا في الاصول في باب ما ترك به الحقيقة تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة هكذا ذكر فخر الاسلام انتهى كلام الاشباه وفي شرح الاشباه للبيروني قال في المشرع الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي وفي المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنص انتهى

﴿ فصل ﴾ قال في الفتية ليس للفتي ولا للقاضي ان يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف ونقل المستلة عنه في خزائن الروايات كما ذكره البيروني في شرح الاشباه وهي بحسب الظاهر مشكلة فقد صرحوا بان الرواية اذا كانت في كتب ظاهر الرواية لا يعدل عنها الا اذا صحح المشايخ غيرها كما اوضحت ذلك في شرح الرجوزة فكيف يعمل بالعرف المخالف لظاهر الرواية (وايضا) فان ظاهر الرواية قد يكون مبني على صريح النص من الكتاب او السنة او الاجماع ولا اعتبار للعرف المخالف للنص لان العرف قد يكون على باطل بخلاف النص كما قاله ابن الهمام وقد قال في الاشباه العرف غير معتبر في المنصوص عليه قال في الظهيرية من الصلاة وكان محمد بن الفضل يقول السرة الى موضع نبات الشعر من ان العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الابداء عن ذلك الموضع عند الاتزار وفي النزاع عن العادة الظاهرة نوع حرج وهذا ضعيف وبعيد لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر انتهى بلفظه اه (وفي) الاشباه ايضا الفائدة الثالثة المشقة والحرج انما يعتبران في موضع لانص فيه وامام النص بخلافه فلاولنا قال ابو حنيفة ومحمد رجهما الله تعالى بمحرمة رعي حشيش الحرم وقطعه الا الاذخر وجوز ابو يوسف رعيه الحرج ورد عليه بما ذكرناه اي من ان الحرج انما يعتبر في موضع لانص فيه ذكره الزيلعي في جنائبات الاحرام وقال في باب الانجاس ان الامام يقول بتعليق نجاسة الارواث لقوله عليه السلام انها ركس اي نجس ولا اعتبار عنده بالبول في موضع النص كما في بول الآدمي فان البلوى فيه اهم اه (فقول)

في جواب هذا الاشكال اعلم ان العرف نوعان خاص وعام وكل منهما امان يوافق
الدليل الشرعي والمنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية اولافان وافقهما فلا كلام
والا فاما ان يخالف الدليل الشرعي او المنصوص عليه في المذهب فنذكر ذلك في بابين
﴿ الباب الاول ﴾ اذا خالف العرف الدليل الشرعي فان خالفه من كل وجه
بان لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتمعارف الناس كثيرا من المحرمات من
الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصا وان لم
يخالفه من كل وجه بان ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض افراده او كان
الدليل قياسا فان العرف معتبر ان كان عاما فان العرف العام يصلح مخصصا كما سهر عن
التحريم ويترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ودخول الحلم والشرب
من السقا وان كان العرف خاصا فانه لا يمترو وهو المذهب كما ذكره في الاشباه حيث قال
فالحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتى كثير من المشايخ باعتباره
اه (وقال) في الذخيرة البرهانية في الفصل الثامن من الاجارات فيما اودع الى حائك
غزلا على ان ينسجه بالثلث قال ومشايخ نبلح كنصير بن يحيى ومحمد بن سلمة وغيرهما كانوا
يجوزون هذه الاجارة في الثياب لتعامل اهل بلادهم والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به
الاثر ويجوز هذه الاجارة في الثياب للتعامل بمعنى تخصيص النص الذي ورد في قفيز
الطحان لان النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائك الا ان الحائك نظيره فيكون واردا
فيه دلالة فتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائك وعلمنا بالنص في قفيز الطحان
كان تخصيصا لا تراكا اصلا وتخصيص النص بالتعامل جائز الا ترى ان اجوزنا الاستصناع
للتعامل والاستصناع بيع ما ليس عنده وانه منهي عنه وتجوز الاستصناع بالتعامل
تخصيصا مما لا نص الذي ورد في النهى عن بيع ما ليس عند الانسان لا ترك للنص اصلا
لاننا علمنا بالنص في غير الاستصناع قالوا وهذا بخلاف ما لو تعامل اهل بلدة قفيز الطحان
فانه لا يجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة لاننا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص اصلا
وبالتعامل لا يجوز ترك النص اصلا وانما يجوز تخصيصه ولكن مشايخنا لم يجوزوا هذا
التخصيص لان ذلك تعامل اهل بلدة واحدة وتعامل اهل بلدة واحدة لا يخص الاثر لان
تعامل اهل بلدة ان اقتضى ان يجوز تخصيصه فترك التعامل من اهل بلدة اخرى يمنع
التخصيص فلا يثبت التخصيص بالشك بخلاف التعامل في الاستصناع فانه وجد في البلاد
كلها انتهى كلام الذخيرة « ١٠ » (وقال) في الاشباه تنبيه هل المعتبر في بناء الاحكام

« ١٠ » وفيها في الفصل الرابع من كتاب الشرب قال محمد اذا باع شرب يوم او اقل
من ذلك او اكثر فانه لا يجوز امانه باع ما لا يملك لان الماء قبل الاحراز بموضع « ٢٠ »

العرف العام او مطلق العرف ولو كان خاصا المذهب الاول قال في النزايه معزيا
 الى الامام البخارى الذى ختم به الفقه الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص وقيل
 يثبت انتهى ويتفرع على ذلك لو استقرض الفلأواستأجر المقرض لفظ مرآة او ملعقة
 كل شهر بمشرة وقيمتها لاتزيد على الاجر ففيها ثلاثة اقوال * ١ صحة الاجارة
 بلا كراهة اعتبارا لعرف خواص بخارى * ٢ والصحة مع الكراهة للاختلاف * ٣
 والفساد لان صحة الاجارة بالتعارف العام ولم يوجد وقد افقوا الاكابر بفسادها
 وفي القنيه من باب استيجار المستقرض المقرض التعارف الذى ثبتت به الاحكام لا يثبت
 بتعارف اهل بلدة واحدة عند البعض وعند البعض وان كان يثبت لكن احده
 بعض اهل بخارى فلم يكن متعارفا مطلقا كيف وان هذا الشئ لم يعرفه عامتهم بل
 تعرفه خواصهم فلا يثبت التعارف بهذا القدر قال وهو الصواب انتهى * وذكر فيها
 من كتاب الكراهية قبيل التحرى لتواضع اهل بلدة على زيادة في سبجاتهم التى
 يوزن بها الدراهم والابريسم على مخالفة سائر البلدان ليس لهم ذلك انتهى وفي
 اجارة النزايية عن اجارة الاصل استأجره ليحمل طعامه بقفيز منه
 فالاجارة فاسدة ويجب اجر المثل لا يتجاوز به المسمى وكذا لو دفع الى حائك
 غزلا على ان ينسجه بالثك ومشايخ بلخ وخوارزم اتوا بجواز اجارة الحائك
 للعرف وبه افق ابو على النسفى ايضا والقنوى على جواب الكتاب لانه
 منصوص عليه فيلزم ابطال النص انتهى كلام الاشباه (وحاصله) ان ما ذكروا
 في حيلة اخذ المقرض ربحا من المستقرض بان يدفع المستقرض الى المقرض
 ملعقة مثلا ويستأجره على حفظها في كل شهر بكذا غير صحيح لان الاجارة
 مشروعة على خلاف القياس لانها بيع المنافع المدومة وقت العقد وانما جازت
 بالتعارف العام لما فيها من احتياج عامة الناس اليها وقد تعارفوها سلفا وخافيا
 فجازت على خلاف القياس وصرح في الذخيرة بان الاجارة انما جازت لتعامل
 الناس انتهى ولا يخفى انه لا ضرورة الى الاستيجار على حفظ ما لا يحتاج الى حفظه
 باضعاف قيمته فانه ليس مما يقصده العقلاء ولذا لم يجز استيجار دابة ليحتملها او دراهم
 ليزين بها دكانه كما صرحوا به ايضا فتبقى على اصل القياس ولا يثبت جوازها

٢٥ للاحرار لا يصير مملوكا ولا احد وبيع ما لا يملك الانسان لا يجوز واما لان المبيع
 مجهول وبعض مشايخ بلخ كانوا يقولون ان اهل بلخ يتعاملون ذلك والقياس يترك
 بالتعامل والفقيد ابو جعفر وابوبكر البلخى وغيرهما من المشايخ لم يجوزوا ذلك وقالوا
 هذا تعامل بلدة واحدة والقياس لا يترك بتعامل بلدة واحدة

بالعرف الخاص فان العرف الخاص لا يترك به القياس في الصحيح على ان هذا
 العرف لم يشتهر في بلدة بل تعارفه بمض اهل بخارى دون ائمتهم ولا يثبت
 التعارف بذلك * واما مسألة زيادة السنجات فان كان المراد بها ان كل احد
 من اهل تلك البلدة يزيد في سنجته ما اراد فالمنع منه ظاهر وان كان المراد ان يتفقوا
 على زيادة خاصة فوجه المنع والله تعالى اعلم انه يلزم منه الجهالة والتعريف اذا
 اشتروا بها من رجل غريب يظنها على عادة بقية البلاد * واما مسألة استيجار
 الحائك ونحوه فقد علمت تقريرها من عبارة الذخيرة وذكر الشراح ان البر والشعير
 والتمر والمخ مكيلة ابدا لنص رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها فلا يتغير ابدا
 فيشترط التساوي بالكيل ولا يلتفت الى التساوي في الوزن دون الكيل حتى
 لو باع حنطة بحنطة وزنا لا كيلا لم يجز والذهب والفضة موزونة ابدا للنص
 على وزنها فلا بد من التساوي في الوزن حتى لو تساوى الذهب بالذهب كيلا
 لا وزنا لم يجز وكذا الفضة بالفضة لان طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجبة علينا
 لان النص اقوى من العرف فلا يترك الاقوى بالادنى وما لم ينص عليه فهو محمول
 على عادات الناس لانها دلالة على جواز الحكم انتهى (فان قلت) قدروى
 عن ابي يوسف اعتبار العرف في هذه الاشياء المنصوصة حتى جوز التساوي بالكيل
 في الذهب وبالوزن في الحنطة اذا تعارفه الناس فهنا فيه اتباع العرف اللازم
 منه ترك النص فيلزم ان يجوز عنده ما شابهه من تجوز الربا ونحوه للعرف
 وان خالف النص (قلت) حاشا لله ان يكون مراد ابي يوسف ذلك وانما اراد
 تعليل النص بالعادة بمعنى انه انما نص على البر والشعير والتمر والمخ بانها مكيلة وعلى
 الذهب والفضة بانها موزونة لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك فالنص في ذلك
 الوقت انما كان للعادة حتى لو كانت العادة في ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب
 لورد النص على وفقها فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض والوزن في البعض
 هي العادة تكون العادة هي المنظور اليها فاذا تغيرت تغير الحكم فليس في اعتبار
 العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع النص وظاهر كلام المحقق ابن الممام
 تر جميع هذه الرواية (وعلى هذا) فلو تعارف الناس ببيع الدراهم بالدراهم واستقراضها
 بالعدد كما في زماننا لا يكون مخالفا للنص فالتعالى يجزى الامام ابا يوسف
 عن اهل هذا الزمان خير الجزاء فلقد سد عنهم بابا عظيما من الربا (وقد)
 صرح بتفريح هذا على هذه الرواية العلامة سعدى افندى في حاشيته على
 العناية ونقله عنه في النهر واقره وكذلك نقله في الدر المختار وقال وفي الكافي

الفتوى على عادة الناس انتهى وذكر نحوه في آخر الطريقة المحمدية للعارف
البركلى فقال ولاخيلة فيه الا التمسك بالرواية الضعيفة عن ابي يوسف وذكر
سيدى عبد الغنى النابلسى فى شرحه على الطريقة المحمدية ما حاصله انه
لا حاجة الى تخريجه على هذه الرواية لان الذهب والفضة المضروبين المدموغين
بالسكة السلطانية معلوما المقدار بين المتعاقدين فذكر العدد كناية عن الوزن
اصطلاحا والنقصان الحاصل بالقطع جزئى لا يدخل تحت المعيار الشرعى (اقول)
هذا ظاهر على ما كان فى زمنه من عدم اختلاف وزنها اما فى زماننا فيختلف فكل
سلطان يخفف سكته عن سكة السلطان الذى قبله فى النوع الواحد بل سكة سلطان
زماننا اعزه الله تعالى تختلف فى النوع الواحد وكذا السلاطين قبله فان السكة فى
اول مدته تكون اقل منها فى آخرها فالريال او الذهب من نوع واحد يختلف
وزنه ولا ينظر المتعاقدان الى ذلك الاختلاف وشرط صحة البيع معرفة مقدار الثمن
اذا كان غير مشار اليه وكذا الاجرة ونحوها والذهب والفضة موزونان فاذا
اشترى شيا بعشرين ريالاً مثلا لا بد على قول ابي حنيفة ومحمد من بيان ان الريال
المذكور من ضرب سنة كذا ليكون متحد الوزن وكذا لو اشترى بالذهب كالذهب
المحمودى الجهادى والذهب المدلى فى زماننا فان كلا منهما متفاوت الافراد فى
الوزن وكذا الريال الفرنجى نوع منه اقل من نوع فعلى قولهما جميع عقود
اهل هذا الزمان فاسدة من بيع وقرض وصرف وحوالة وكفالة واجارة وشركة
ومضاربة و صلح وكذا يلزم فساد التسمية فى نحو نكاح وخلع وعق على مال وفساد
الدعوى والقضاء والشهادة بالمال وغير ذلك من المعاملات الشرعية فان اهل هذا
الزمان لا ينظرون الى هذا التفاوت بل يشتري احدهم بالذهب او الريال ويطلق
ثم يدفع الثقل او الخفيف وكذا فى الاجارة والدعوى وغيرها وكذا يستقرض
الثقل ويدفع بدله الخفيف وبالعكس ويقبل المقرض منه ذلك مالم تختلف القيمة
ويلزم من ذلك تحقق الربا لتحقيق التفاوت فى الوزن بما يدخل تحت المعيار الشرعى
كالقيراط والاكثر بل الظه ان القمح فى الذهب معيار فى زماننا لان الذهب
الذى ينقص قمحة عن معياره الذى ضربه السلطان عليه يحاسبون على نقصه
اما الزائد فلا يثبتون فيه الزيادة كالذهب المشخص اذا زاد قمحة او اكثر
ولا يخفى ان فى قولهما فى هذا الزمان حرجا عظيما لما علمته من لزوم هذه المحظورات
وقد ركز هذا العرف فى عقولهم من عالم وجاهل وصالح وطالح فيلزم منه تفسيق
اهل العصر فيتمين الاتناء بذلك على هذه الرواية عن ابي يوسف (لكن)

« ١ » فيه شبهة وهى ان الظه من هذه الرواية المعيار من كيل او وزن اما
 الناؤهما بالكلية والدول عنهما الى العدد المتفاوت الافراد في الوزن فهو خلاف
 الظه وخلاف النص الصريح في اشتراط المساواة في المكيلات والموزونات وعلى
 كل فينبغى الجواز والخروج من الاثم عند الله تعالى اما بناء على العمل بالعرف
 او للضرورة فقد اجازوا ما هو دون ذلك في الضرورة في البحر عن القنية وينبغى
 جواز استقراض الحمية من غير وزن (وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خيرة
 يتعاطاها الجيران ايكرون ربا فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما
 رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح) وذكر في النزاهة في البيع الفاسد في القول
 السادس في بيع الوفاء انه صحيح قال حاجة الناس فرارا من الربا فبلغ اعتادوا الدين
 والاجارة وهى لاتصح في الكرم وبخارى اعتادوا الاجارة الطويلة ولا يمكن في
 ادشجار فاضطروا الى بيعها وفاء وماضق على الناس امر الاتسع حكمه انتهى
 نقله في الاشباه في فروع العرف الخاص (فان قلت) قدمت عن الاشباه ان المشقة
 والخرج انما تعتبر في موضع لانص فيه ولذا رد على ابى يوسف في تجويره رعى
 حشيش الحرم للضرورة بانه منصوص على خلافه (قلت) قد يجاب بان النص
 على تحريم رعى الحشيش دليل على عدم الخرج فيه لان استثناءه صلى الله تعالى
 عليه وسلم الاذخر فقط للخرج دال على انه لا خرج فيما عداه بناء على ان ذلك خرج
 يسير يمكن الخروج عنه بمشقة يسيرة بخلاف مسئلتنا فان تغيير ما اعتاده عامة اهل
 العصر في عامة بلاد الاسلام لا خرج فوقه ولا شك انه فوق الخرج الذى عني لاجله
 عن بعض النجاسة المنهية بالنص كطين الشارع الغالب عليه النجاسة وكبول
 السنور في الثياب والبحر القليل في الآبار والمحب لكن ذلك بتخصيص لادلة النجاسة

« ١ » قوله لكن فيه شبهة الخ وجهه ان الروايات المشهورة في المذهب عن
 اثنتا الثلاثة ان ماورد النص بكونه مكيلا او بكونه موزونا يجب اتباعه حتى لو
 تعارف الناس وزن الخنطة والشعير ونحوهما لا يصح بيعها الا بالكيل او روى النص
 كذلك وما لم يرد فيه نص كالحديد والسمن والزيت يعتبر فيه عادة الناس وروى
 عن ابى يوسف اعتبار العرف على خلاف المنصوص عليه ايضا كما في الهداية وغيرها
 والمتبادر من هذا انه على هذه الرواية لو تغير العرف حتى صار المكيل موزونا
 والموزون مكيلا يعتبر العرف الطارى اما لو صار المكيل نصا يباع مجازفة لا يعتبر
 لما فيه من ابطال نصوص التساوى في الاموال الربوية المتفق على قبولها والعمل
 بها بين الائمة المجتهدين منه

ويمكن ادعاء ذلك هنا بان يجعل العرف مخصصا لادلة اشتراط المعيار بما اذا كان في الزيادة منفعة لاحد المتعاقدين ولهذا لم تحرم الزيادة القليلة التي لا تدخل تحت المعيار الشرعي فيجوز الاستقراض بالعدد ولا يكون ربا على هذا الوجه وكذا البيع والاجارة ونحوهما ويبدل عليه انهم قالوا ينصرف مطلق الثمن الى النقد الغالب في بلد البيع وان اختلفت النقود فسد ان لم يبين لوجود الجهالة المفضية الى المنازعة والمراد باختلاف النقود اختلاف ماليتهامع الاستواء في الرواج كالبندقى والقابى والسليمى والمغربى والنورى في القاهرة الآن كذا في البحر ومثله في زماننا الجهادى الحمودى والعدلى فانهما مستويان في الرواج مختلفان في القيمة وكذا البندقى القديم والجديد فاذا اشترى وسمى البندقى ولم يبين فسد البيع لافضائه الى المنازعة فاذا كانت العلة المنازعة بسبب اختلاف النوعين في المالية دل على انه اذا لم يلزم المنازعة لا فساد فاذا اشترى بالعدلى ولم يبين ان المراد منه القديم او الجديد لا يضر لتساويهما في المالية وان اختلفا في الوزن وهكذا يقال في الاجارة وغيرها (ويبدل) على ذلك انهم صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدين واستدوا على ذلك بنهيته صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشروط وبالقياس واستشوا من ذلك ماجرى به العرف كبيع نعل على ان يحذوها البائع قال في منع الغفار فان قلت اذا لم يفسد الشرط المتعارف العقد يلزم ان يكون العرف قاضيا على الحديث قلت ليس بقاض عليه بل على القياس لان الحديث معلول بوقوع النزاع اخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة والعرف ينفي النزاع فكان موافقا لمعنى الحديث ولم يبق من الموانع الا القياس والعرف قاض عليه انتهى فهذا غاية ما وصل اليه فهى في تقرير هذه المسئلة والله تعالى اعلم « ١ » (ثم اعلم) ان هذا كله فيما اذا لم يغلب النش على الذهب والفضة اما اذا غلب فلا كلام في جواز استقراضها عددا بدون وزن اتباعا للعرف بخلاف ما اذا باعها بالفضة الخالصة فانه لا يجوز الاوزنا قال في الذخيرة البرهانية في الفصل التاسع من كتاب المداينات قال محمد رحمه الله تعالى في الجامع اذا كانت الدراهم ثلثها فضة وثلثاها صفر فاستقرض رجل منها

« ١ » وهذا وان كان فيه تكلف وخروج عن الظاهر ولكن دعى اليه الاحتراز عن تضليل الامة وتقسيقها بامر لا يحصى عن الخروج عنه الا بذلك قال الشاعر (اذا لم تكن الا الاسنة مر كبا * فاحيلة المضطر الا ركوبها) على ان قواعد الشريعة تقتضيه فانها مبنية على التيسير لاعلى التشديد والتعسير وما خير صلى الله عليه وسلم بين امرين الا اختار ايسرهما على امته ومن القواعد الفقهية اذا ضاق الامر اتسع منه

عددا وهي جارية بين الناس عددا بغير وزن فلا بأس به وان لم تجرب بين الناس الا وزنا
لم يجز استقراضها الا وزنا لان الصفر متى كان غالبها كانت العبرة للصفر لكونه غالباً وتكون
الفضة ساقطة الاعتبار لكونها مغلوبة وتكون الصفر موزوناً ما ثبت بالنص وما لم يثبت
كيه ووزنه بالنص فالعبرة في ذلك لتعامل الناس ففي تعاملوه موزوناً فلا يجوز استقراضه
الا وزناً كالذهب والفضة ومتى تعاملوه عدداً كان عدداً فلا يجوز استقراضه الا عدداً فقد
اسقط محمد رحمه الله تعالى اعتبار الفضة في القرض متى كانت مغلوبة ولم يسقط في حق
جواز البيع فقال لا يجوز بيعها بالفضة الخالصة الا على سبيل الاعتبار وانما كان كذلك
لان القرض اسرع جوازاً من البيع لانه مبادلة صورة تبرع حكماً والربا انما يتحقق في البيع
لا في التبرع فاعتبر الفضة المغلوبة في البيع دون القرض للضيق حال البيع وسعة حال التبرع
ولتظهر منزلة البيع على القرض فان كانت الدراهم ثلثها فضة وثلثها صفر لا يجوز
استقراضها الا وزناً وان تعامل الناس التبايع بها عدداً لان الفضة اذا كانت غالبية بمنزلة
مال وكان الكل فضة لكنهما ينف ولو كانت كذلك لا يجوز استقراضها الا وزناً وان تعامل
الناس التبايع بها عدداً كذلك ههنا وان كانت الدراهم نصفها فضة ونصفها صفر
لم يجز استقراضها الا وزناً على كل حال لانه لم يسقط اعتبار واحد منهما لان اسقاط
اعتبار واحد منهما انما يكون حال كونه مغلوباً ولم يوجد فوجب اعتبارهما
واذا وجب اعتبارهما لم يجز الاستقراض في حق الفضة الا وزناً واذا تركوا ذلك
بطل الاستقراض في الفضة فيبطل في الصفر ضرورة انتهى هذا كله في الاستقراض
وفي بيعها بالفضة الخالصة واما اذا اشترى بها بالمشوشة متاعاً فقال في الذخيرة
ايضاً في الفصل السادس من كتاب البيوع قال في الجامع واذا كانت الدراهم ثلثها
صفر وثلثها فضة فاشترى بها متاعاً وزناً جاز على كل حال ولا تتعين تلك الدراهم
وان اشترى بها بغير عينها عدداً وهي بينهم وزناً فلا خير فيه لان قوله اشترى
بكذا درهماً ينصرف الى الوزن لانهم اذا تعاملوا الشراء بها وزناً لاعدداً تقررت
الصفة الاصلية للدراهم وهي الوزن وصارت العبرة للوزن والثلث اذا كان موزوناً
فانما يصير معلوماً باحد احسين اما بذكر الوزن او بالاشارة اليه ولم يوجد شيء من
ذلك فكان الثمن مجهولاً جهالة توقعهما في المنازعة لان فيها الخفاف والثقالم والتقل
معتبر عند الناس حيث تعاملوا الشراء بها وزناً وان اشترى بها بعينها عدداً فلا
باس وان تعاملوا المتبايع بها وزناً لان جهالة الوزن في المشار اليه لا تمنع جواز البيع
وان كانت بينهم عدداً فاشترى بها بغير عينها عدداً جاز وان كان فيها الخفاف
والثقالم لانهم متى تعاملوا لا وزناً فالجهالة من حيث الثقل والخفة لا توقعهما

في المنازعة فلا يمنع الجواز وان كان ثلثاها فضة وثلثها صفر فهي بمنزلة الدرهم
 الزيوف والبهرجة ان لم تكن مشارا اليها لا يجوز الشراء الا وزنا كالمو كان الكل
 فضة زيفا ولهذا لم يجز استقراضها الا وزنا وان كانت مشارا اليها يجوز الشراء
 بها من غير وزن وان كانت نصفها فضة ونصفها صفر فالجواب كالمو كان ثلثاها
 صفر او ثلثها فضة لان عند الاستواء لا تصير الفضة تبعا للصفر فلا يجوز الشراء
 في حق الفضة الا بطريق الوزن وكذا في حق الصفر اه (اقول) وبهذا حصل
 نوع تخفيف في القضية فان دراهم زماننا كثير منها غشه غالب على فضته فيجوز
 الشراء بها عددا سواء كانت بعينها اى مشار اليها اولا (وهذا) اذا اشترى بها
 عروضا واما لو شري بها فضة خالصة فلا يجوز الا وزنا كالمو واما لو شري بها
 من جنسها فقال في الذخيرة ايضا بمد مالمس واذا كانت هذه الدراهم صنوفا مختلفة
 منها ما ثلثها فضة ومنها ثلثها صفر ومنها نصفها فضة فلا بأس ببيع احداها
 بالآخر متفاضلا يدا بيد بصرف فضة هذا الى صفر ذلك وبالعكس كما لو باع صفرا
 وفضة بصفر وفضة ولا يجوز نسيئة لانه يجمعهما الوزن وهما ثمنان فيحرم النسأ
 واما اذا باع جنسا منها بذلك الجنس متفاضلا فلو الفضة قابلة لا يجوز لان المغلوب ساقط
 الاعتبار فكان الكل فضة فلا يجوز الا مثلا بمثل ولو الصفر غالبا او كانا على السواء جاز
 متفاضلا صرفا للجنس الى خلافه ويشترط كونه يدا يدا ويدعو على هذا قالوا اذا باع من العدليات
 التي في زماننا واحدا بشين يجوز يدا بيد هذه الجملة من الجامع الكبير انتهى للحصا
 (بقي) هنا شئ ينبى التنبيه عليه ايضا وقد ذكرته في رسالتي المسماة تنبيه القود
 في احكام النقود وهو انه قد شاع ايضا في عرف البلاد الشامية وغيرها اهم يتبايعون
 بالقروش وهى قطع معلومة من الفضة كان كل واحدة منها باربعين مصرية ثم زادت
 قيمتها الآن على الاربعين وبقي عرفهم على اطلاق القرش ويريدون به اربعين
 مصرية كما كان في الاصل ولكن لا يريدون عين القرش ولا عين المصريات بل
 يطلقون القرش وقت البيع ويدفعون بمقدار ماسمونه في العقد امامن المصريات
 او من غيرها ذهبيا او فضة فصار القرش عندهم بيانا لمقدار الثمن من النقود الرائجة
 على السواء المختلفة المالية لاليان نوعه ولاليان جنسه فيشترى احدهم بمائة قرش
 ثوباما لو يدفع بمقابلة كل قرش اربعين مصرية او يدفع من القروش الصحاح العتيقة
 وتساوى الآن مائة وعشرين مصرية فيدفع كل قرش منها بدل ثلاثة قروش
 او من الجديدة السلمية وتساوى الآن مائة مصرية بدل قرشين ونصف قرش
 او من الجديدة المحمودية وتساوى الآن سبعين مصرية فيدفعها بدل قرش ونصف

وربع او يدفع من الريال او من الذهب على اختلاف انواعه المتساوية في الرواج
بقيمته المألومة من المصريات هكذا شاع في عرفهم من كبير وصغير وعالم وجاهل
ولا يفهمون عند الاطلاق غيره واذا ارادوا توغا خاصا عينوه فيقول احدهم بمتك
كذبا عائة قرش من الذهب الفلاني او الريال الفلاني ولا يفهم احدهم انه اذا اشترى
بالقروش واطلق ان يكون الواجب عليه دفع عنها فقد صار ذلك عندهم عرفا
قوليا وهو مخصص كما قدمناه عن التعبير (وقد) رأيت بفضل الله تعالى في القنية
نظير هذا حيث قال في باب المتعارف بين التجار كالمشروط برمز علماء الدين الترخاني
باع شيئا بمشرة دنابر واستقرت العادة في ذلك البلد انهم يهطون كل خمسة اسداس
مكان الدينار فاشتهرت بينهم فالعقدين صرف الى ما يتعارفه الناس فيما بينهم في تلك
التجارة ثم رمز لقتاوي ابي الفضل الكرماني جرت العادة فيما بين اهل خوارزم انهم
يشترون سلعة بدينار ثم ينقدون ثلثي دينار محجودي او ثلثي دينار ووسطوج نيسابورية
قال مجرى على المواضع ولا يتبق الزيادة دينا عليهم انتهى (فهذا) نص قهفي في اعتبار
العرف بذكر الدينار ودفع اقل منه وزنا مما يساوي قيمته فلم يتعين المذكور في العقد
اعتبارا للعرف كالقرش في عرفنا الا ان القرش في عرفنا يراد به ما يساوي قيمته من
الفضة او الذهب بانواعهما المختلفة في القيمة المتساوية في الرواج والاختلاف في القيمة
مع التساوي في الرواج وان كان مانعا من صحة البيع لكن ذلك فيما يؤدي الى الجهالة
بان كان يلزم منه اختلاف الثمن كما اذا اشترى بالفندق ولم يقيد به بالقديم او الجديد فان
القديم الآن بخمسة وعشرين قرشا والجديد بعشرين قرشا فالبايع يطلب القديم
والمشتري يريد دفع الجديد فيؤدي الى جهالة الثمن والمنازعة فلا يصح بخلاف ما اذا قال
اشترى بعشرين قرشا مثلا ودفع الفندق الجديد مثلا او غيره بقيمته المألومة وقت العقد
مما هو رائج فانه لاجهالة ولا منازعة فيه اصلا للعلم بان المراد بالقرش ليس عينه بل
ما يساويه في القيمة من اي نقد كان لان المدار على معرفة مقدار الثمن ورفع الجهالة
والمنازعة وذلك حاصل فيما ذكره ولكن لو كان الغالب النقص على كل دراهم زماننا
لم يبق اشكال في المسئلة اصلا وانما يبق الاشكال من حيث ان بعضها فضة فالبة وهذه
لا يجوز دفعها الاوزنا فتحتمل الى القول بالعرف للضرورة على ما قررناه سابقا
والله تعالى اعلم (فان قلت) ان ما قدمته من ان العرف العام يصلح خصوصا للاثر
ويترك به القياس انما هو فيما اذا كان عاما من عهد الصحابة ومن بعدهم بدليل
ما قالوا في الاستصناع ان القياس عدم جوازه لكننا تركنا القياس بالتعلل به من
غير نكير من احد من الصحابة ولا من التابعين ولا من علماء كل عصر وهذا جهة يترك

به القياس (قلت) من نظري فروعهم عرف ان المراد به ما هو اعم من ذلك الا
 ترى انه نهي عن بيع وشروط وقد صرح الفقهاء بان الشرط المتعارف لا يفسد
 البيع كسواء نعل على ان يحذوها البائع اى يقطعها * ومنه مالو شري ثوبا وخفا
 خلقا على ان يرقعه البائع ويحززه ويسله فانهم قالوا يصح للعرف فقد خصصوا
 الاثر بالعرف وانما يصح دعواك تخصيص العرف العام بما ذكرته اذا ثبت ان
 ما ذكر من هذا المسائل ونحوها كان العرف فيها موجودا زمن المجتهدين من الصحابة
 وغيرهم والافريقي على عومه مرادا به ما قابل العرف الخاص ببلدة واحدة
 وهو ما تعامله عامة اهل البلاد سواء كان قديما او حديثا (ويدل عليه) ما قدمناه
 عن الذخيرة في رد ما قاله بعض مشايخ بلخ من اعتبارهم عرف بلخ في بيع الثمر ونحوه
 بان عرف اهل بلدة واحدة لا يترك به القياس ولا يخص به الاثر ولو كان المراد بالعرف
 ما ذكرته لكان حق الكلام في الرد عليهم ان يقال ان العرف الحادث لا يترك به القياس
 الخ فليتأمل ولو سلم ان المراد بالعرف العام ما ذكرته فاعتبار العرف الخاص ببلدة
 واحدة قول في المذهب والقول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة كما بينته
 في آخر شرح المنظومة والله تعالى اعلم بل ذكر في فتح القدير مسألة شراء النعل على
 ان يحذوها البائع انه يجوز البيع استحسانا ويلزم الشرط للعامل ثم قل ومثله
 في ديارنا شراء القبقاب على ان يسمر له سيرا انتهى فهذا عرف حادث وخاص
 ايضا اذ كثير من البلاد لا يلبس فيها القبقاب وقد جعله معتبرا مخصصا للنص
 الناهي عن بيع بشرط * **الباب الثاني** * فيما اذا خالف العرف ما هو ظاهر الرواية
 فنقول اعلم ان المسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص وهى الفصل
 الاول واما ان تكون ثابتة بضرر اجتهاد وراى وكثير منها ما بينه المجتهد على
 ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله
 اولا ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير
 من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله او لحدوث ضرورة اوفساد
 اهل الزمان بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه اولا للزم منه المشقة والضرر
 بالناس وللخالف قواعد الشريعة المدنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر
 والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام ولهذا ترى مشايخ المذهب
 خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم انه
 لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به اخذنا من قواعد مذهبه (فن ذلك) افتاؤهم
 بجواز الاستيجار على تعليم القرآن ونحوه لانقطاع عطايا المعلمين التي كانت في الصدر

الاول ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا اجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم ولو اشتغلوا
 بالاكتساب من حرفة وصناعة يلزم ضياع القرآن والدين فافتوا باخذ الاجرة
 على التعليم وكذا على الامامة والا اذان كذلك مع ان ذلك مخالف لما اتفق عليه
 ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد من عدم جواز الاستيجار واخذ الاجرة عليه كبقية
 الطاعات من الصوم والصلاة والحج وقرأة القرآن ونحو ذلك (ومن ذلك)
 قول الامامين بعدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة مع مخالفته لما نص عليه
 ابو حنيفة بناء على ما كان في زمنه من غلبة العدالة لانه كان في الزمن الذي شهدله
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية وهما ادراك الزمن الذي فشى فيه الكذب وقد نص
 العلماء على ان هذا الاختلاف اختلاف عصر وان لا اختلاف حجة وبرهان (ومن ذلك)
 تحقق الاكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الامام بناء على ما كان في زمنه
 من ان غير السلطان لا يمكنه الاكراه ثم كثر الفساد فصار يتحقق الاكراه من غيره
 فقال محمد رحمه الله باعتباره وافق به المتأخرون لذلك (ومن ذلك) تضمين الساعي مع
 مخالفته لقاعدة المذهب من ان الضمان على المباشر دون المنسب ولكن افتوا بضمانه زجرا
 بسبب كثرة السعاة المفسدين بل افتوا بقتله زمن الفترة (ومن ذلك) مسائل كثيرة
 كتضمن الاجير المشترك * وقولهم ان الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا
 * واقتائهم بتضمين العاصب عقار اليتيم والوقف * وعدم اجارته اكثر من سنة
 في الدور واكثر من ثلاث سنين في الاراضي مع مخالفته لاصل المذهب من عدم
 الضمان وعدم التقدير بعدة * ومنع النساء عما كن عليه في زمن النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم من حضور المساجد لصلاة الجماعة * واقتائهم بمنع الزوج من السفر
 بزوجه وان اوقاها المجل لفساد الزمان * وعدم قبول قوله انه استثنى بعد الخلف
 بطلاقها الابينة لفساد الزمان مع ان ظاهر الرواية خلافه * وعدم تصديقها بعد
 الدخول بها بانها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع انها منكرة للقبض وقاعدة
 المذهب ان القول بالنكاح في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه * وكذا قولهم
 في قوله كل حل على حرام يقع به الطلاق للعرف قال مشايخ بلخ وقول محمد لا يقع
 الابائية اجاب به على عرف ديارهم اما في عرف بلادنا فيريدون به تحريم المنكوحه
 فيحمل عليه انتهى قال الصلابة قاسم ومن الالفاظ المستعملة في هذا في مصرنا
 الطلاق يلزمني والحرام يلزمني وعلى الطلاق وعلى الحرام انتهى * وكذا قولهم
 المختار في زماننا قول الامامين في المزارعة والمعاملة والوقف لمكان الضرورة والبلوى
 وافق كثير منهم بقول محمد بسقوط الشفعة اذا اخر طلب الثلث شهرا دفعا للضرر

عن المشتري * وبرواية الحسن بن الحر الباقلة العاقلة لوزوجت نفسها من غير
كفو لا يصح لفساد الزمان * وافتاؤهم بالعفو عن طين الشارع للضرورة * وبيع
الوفاء * وبلاستصناع * وكذا الشرب من السقابلا بيان قدر الماء * ودخول
الحمام بلا بيان مدة المكث وقدر الماء ونحو ذلك من المسائل التي اختلف حكمها
لاختلاف عادات اهل الزمان واحوالهم التي لا بد للمجتهد من معرفتها وهي
كثيرة جدا لا يمكن استقصاؤها وسند كر نبذة يسيرة مهمة منها (ويقرب) من
ذلك مسائل كثيرة ايضا حكموا فيها قرائن الاحوال العرفية كمسئلة الاختلاف
في الميزاب وماء الطاحون * وكذا الحكم بالحائط لمن له اتصال تربيع ثم لمن له
عليه اخشاب لانه قرينة على سبق اليد * وتجويزهم الشهادة بالملك لمن رأيت
بيده شيأ يتصرف به وبالزوجية لمن يتعاشران معاشرة الازواج * وكذا مسئلة
اختلاف الزوجين في امتعة البيت يجعل القول لكل واحد منهما في الصالح له
وللزوج في غيره * وتحكيم سمة الاسلام وسمة الكفر في الركاز وفي الصلاة على
القتلى في الحرب مع الكفار * وعدم سماع الدعوى ممن عرف بحب مردان على
تابعه الامر دجال كما فتى به المولى ابو السعود والتمرتاشى والرهلى * وحبس المتهم
بقتل ونحوه عند ظهور الامارات وجواز الدخول بمن زفت اليه ليلة العرس
وان لم يشهد عدلان بانها زوجته * وقبول الهدية على يد الصبيان او العبيد * واكل
الضيف من طعام وضعه المضيف بين يديه والتقاط ما يند في الطريق من نحو
قشور البطيخ والمان * والشرب من الحباب المسئلة * وعدم جواز الوضوء منها
* وعدم سماع الدعوى ممن سكت بعد اطلاعه على بيع جاره او قريبه دارامثلا *
وعدم سماعها ممن سكت ايضا بعد رؤيته ذا اليد يتصرف في الدار تصرف الملاك
من هدم وبناء (ونها) ما في اخر باب التحالف من البحر عن خزائن الاكمل وكذا
في التنوير رجل فقير بيده في بيته غلام معه بذرة فيها عشرون الفا فادعاه موسر
معروف باليسار فهو للموسر * وكذا كناس في منزل رجل وعلى عنقه قطيفة
فهى لصاحب المنزل * وكذا رجلان في سفينة فيها دقيق واحدما يباع دقيق
والآخر سفان فالدقيق للاول والسفينة للثاني * وكذا رجل يعرف ببيع شئ
دخل منزل رجل ومعه شئ من ذلك فادعياه فهو للمعروف ببيعه انتهى * وكذا
ما في كتب الفتاوى رجل دخل منزل رجل فقتله رب المنزل وقال انه داعر دخل
ليقتلني فلاقصاص لو الداخلمعروفا بالبطارة لكن في النزايذة وتوجب الدية استمسانا
لان دلالة الحال اورثت شبهة في القصاص لافي المال * وكذا ما في شرح السير

الكبير للسرخسي لوجود مع مسلم خر وقال اريد تخليبه اوليس لي فان كان ديننا لايتهم خلى سيده لان ظاهر حاله يشهدله والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه اه وامثال ذلك من المسائل التي عملوا فيها بالعرف والقرائن ونزل ذلك منزلة النطق الصريح اكتفاء بشاهد الحال عن صريح المقال واليه الاشارة بقوله تعالى (ان في ذلك لايات للمتوسمين) وقوله تعالى (وشهد شاهد من اهلها ان كان قيصة الآية) (وذكر) العلامة المحقق ابو اليسر محمد بن العرس في الفواكه البدرية في الفصل السادس في طريق القاضي الى الحكم ان من جملة طرق القضاء القرائن الدالة على ما يطلب الحكم به دلالة واضحة بحيث تصيره في حيز المقطوع به فقد قالوا لو ظهر انسان من دار ومعه سكين في يده وهو متلوث بالدماء سريع الحركة عليه اثر الخوف فدخلوا الدار في ذلك الوقت على الفور فوجدوا بها انسانا مذبوحا بذلك الحين وهو ملطخ بدمائه ولم يكن في الدار غير ذلك الرجل الذي وجد بتلك الصفة وهو خارج من الدار يؤخذ به وهو ظاهر اذ لا يمتري احد في انه قاتله والقول بانه ذبح نفسه اوان غير ذلك الرجل قتله ثم تسور الحائط فذهب احتمال بعيد لا يلتفت اليه اذ لم ينشأ عن دليل انتهى (فان قلت) العرف يتغير ويختلف باختلاف الازمان فلو طرأ عرف جديد هل يلتقى في زماننا ان يفتى على وفقه ويخالف المنصوص في كتب المذهب وكذا هل للحاكم الآن العمل بالقرائن (قلت) مبنى هذه الرسالة على هذه المسئلة فاعلم ان المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه الا بتميز الزمان والعرف وعلمهم ان صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه « ١ » مما يستخرج به الحق من ظالم او يدفع دعوى متعنت ونحوه بعدم سماع دعواه او بحبسها او بنحوه ولكن لا بد لكل من المفتي والحاكم من نظر سديد واشتغال مديد ومعرفة بالاحكام الشرعية والشروط المرعية * فان تحكيم القرائن غير مطرد الا ترى لو ان مفرقاً تزوج بمشرقية وبينهما اكثر من ستة اشهر فجاءت بولد لستة اشهر ثبت نسبه منه لحديث الولد للفراش مع ان تصور الاجتماع بينهما بعيد جدا لكنه يمكن بطريق الكرامة او الاستخدام فانه واقع كافي في تقدير وكذا لو ولدت الزوجة ولدا اسود وادماه رجل اسود يشبه الولد من كل وجه فهو لزوجها الابيض ما لم يلاعن وحديث

« ١ » وقد سمعناك ما فيه الكفاية من اعتبار العرف والزمان واختلاف الاحكام باختلافه فلهذا يفتى على عرف اهل زمانه وان خالف زمان المتقدمين وكذا للحاكم العمل بالقرائن في امثال ما ذكرناه حيث كان امرا ظاهرا منه

ابن زمة في ذلك مشهور والقراءن مع النص لا تعتبر * وكذا لو كتب بخطه صكا
بمال عليه زيد فادعى زيدهما في الصك فانكر المال لا يثبت عليه وان اقربان الخط
خطه كما صرحوا به لان حجج الاثبات ثلاثة البينة والاقرار والتكول عن اليمين
واخط ليس واحدا منها وخطه وان كان ظاهرا في صدق المدعى لكن الظاهر
يصلح للدفع للاثبات على انه كثيرا ما يكتب الصك قبل اخذه المال * وكذا
لو شهد الشاهدان بخلاف ما قامت عليه القرينة فالعبر هو الشهادة مالم يكذبها الحس
كالوشهدان زيدهما ان عرا ثم جاء عمرو حيا وان الدار الفلانية اجرة مثلها كذا
وكل من رآها يقول ان اجرها اكثر * وقد يتفق قيام قرينة على امر مع احتمال
غيره احتمالا قريبا كالوراي حجرا منقورا على باب دار كتب عليه وقفية الدار لا
يثبت كونها وقفا بمجرد ذلك كما صرحوا به لاحتمال ان من بناها كتب ذلك واراد
ان يقفها ثم عدل عن وقفها او مات قبله او وقفها لكن استحقها مستحق اثبت انها
ملكه او كانت تهدمت واستبدلت او لم يحكم حاكم بوقفها فحكم آخر بصحة بيعها
او غير ذلك من الاحتمالات الظاهرة التي لا يثبت معها نزع الدار من المتصرف بها
تصرف الملاك من غير منازع مدة مديدة فانهم صرحوا بان التصرف القديم من اقوى
علامات الملك وقال الامام ابو يوسف في كتاب الخراج وليس للامام ان يخرج شيئا من يد
احد الا بحق ثابت معروف انتهى فلذا كان الحكم بالقراءن محتاجا الى نظر شديد
* وتوفيق وتأيد * وعن هذا قال بعض العلماء المحققين لا بد للحاكم من فقه في
احكام الحوادث الكلية وفقه في نفس الواقع واحوال الناس يميز به بين الصادق
والكاذب والمحق والمبطل ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطى الواقع حكمه من الواجب
ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع انتهى . وكذا المفتي الذي يفق بالعرف لا بد له
من معرفة الزمان واحوال اهله ومعرفة ان هذا العرف خاص او عام وانه مخالف
للنص اولا ولا بد له من التخرج على استاذ ماهر ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل
والدلائل فان المجتهد لا بد له من معرفة عادات الناس كما قدمناه فكذا المفتي ولذا
قال في آخر منية المفتي لو ان الرجل حفظ جميع كتب اصحابنا لا بد ان يتلذذ للفتوى
حتى يتهدى اليها لان كثيرا من المسائل يحجب عنه على عادات اهل الزمان فيما
لا يخالف الشريعة انتهى وقريب منه ما نقله في الاشياء عن النزائية من ان المفتي يفق
بما يقع عنده من المصلحة (وقال) في فتح القدير في باب ما يوجب القضاء والكفارة
من كتاب الصوم عند قول الهداية ولو اكل لحما بين اسنانه لم يفطر وان كان
كثيرا يفطر وقال زفر يفطر في الوجهين انتهى مانصه والتحقيق ان المفتي في الوقائع

لابد له من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس وقد عرف ان الكفارة تقتصر الى كمال الجنابة فينظر الى صاحب الواقعة ان كان ممن يعاف طبعه ذلك اخذ بقول ابي يوسف وان كان ممن لا اثر لذلك عنده اخذ بقول زفر انتهى (اقول) وهذا قريب مما قاله ابو نصر محمد بن سلام من كبار ائمة الحنفية وبعض ائمة المالكية في افطار السلطان في رمضان انه يفتي بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر انتهى * وفي تصحيح العلامة قاسم فان قلت قد يحكون اقوالا من غير ترجيح وقد يختلفون في التصحيح قلت يعمل مثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف واحوال الناس وما هو الارفق بالناس وما ظهر عليه التعامل وما قوى وجهه ولا يتخلو الوجود من تمييز هذا حقيقة لاطنا بنفسه ويرجع من لم يميز الى من يميز انتهى (وقد) قالوا يفتي بقول ابي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لكونه جرب الوقائع وعرف احوال الناس * وفي البحر عن مناقب الامام محمد رجه الله تعالى للكردرى كان محمدي يذهب الى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يدبرونها فيما بينهم انتهى (وفي) اخر الحاوي القدسي ومتى كان قول ابي يوسف ومجديوافق قول ابي حنيفة لا يتعدى عنه الا فيما مست اليه الضرورة وعلم انه لو كان ابو حنيفة راي مارأوا لافتي به انتهى (وقد) صرحوا بان قراءة الختم في صلاة التراويح سنة قال في الدر المختار لكن في الاختيار الافضل في زماننا قدر ما لا يشغل عليهم واقره المصنف وغيره وفي فضائل رمضان للازهدي اتفق ابو الفضل الكرماني والوبري انه اذا قرأ في التراويح الفاتحة آية او اثنين لا يكره ومن لم يكن عالما بهل زمانه فهو جاهل انتهى وصرحوا في المتون وغيرها من كتب ظاهر الرواية بان رمضان يثبت بخبر عدل ان كان في السماء علة والا فلا بد من جمع عظيم لان افراد الواحد والاثنين مثلا برؤية الهلال مع توجه اهل البلد طالبين لما توجه هو له ظاهر في غلظه بخلاف ما اذا كان في السماء علة لاحتمال انه رآه بين السحاب ثم غطاه السحاب فيليريه بقية اهل البلد فلم يكن فيه دليل الغلط وروى الحسن عن الامام قبول الواحد والاثنين مطلقا قال في البحر ولم ار من رجح هذه الرواية وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلوا عن ترائي الالهة فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو له فكان التفرد غير ظاهر في الغلط انتهى ولا يخفى انه كلام وجيه خصوصا في زماننا هذا فانه لو توقف ثبوته على الجمع العظيم لم يثبت الا بعد يومين او ثلاثة لما نرى من اهمالهم ذلك بل نرى من يشهد برؤيته كثيرا ما يحصل له الضرر من الناس من الطعن في شهادته والقده في ديانته لانه

كان سببا لمنهم عن شهواتهم ومن جهل باهل زمانه فهو جاهل فجزاه الله عن
اهل هذا الزمان خيرا (فهذا) كله وامثاله دلائل واضحة على ان المفتي ليس
له الجود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله والا
يضع حقوقا كثيرة ويكون ضرره اعظم من نفعه فاننا نرى الرجل يأتي مستفتيا
عن حكم شرعي ويكون مراده التوصل بذلك الى اضرار غيره فلو اخرجنا قنوى
عما سئل عنه نكون قد شاركناه في الاثم لانه لم يتوصل الى مراده الذي قصده الا
بسببنا مثلا اذا جاء يسئل عن اخت له في حضانة امها وقد انتهت مدة الحضانة
ويريد اخذها من امها ونعلم انه لو اخذها من امها لضاقت عنده وما قصده باخذها
الا اذية امها او التوصل الى الاستيلاء على مالها او تزوجها لآخر ويتزوج بها
بنته او اخته وامثال ذلك فعلى المفتي اذا راي ذلك ان يحاول في الجواب ويقول له
الاضرار لا يجوز ونحو ذلك (وقد) ذكر في البحر مسائل عن روض النووي
وذكر انها توافق قواعد مذهبنا منها قوله فرع للمفتي ان يغلظ للزجر متأرا كما
اذا سأل من له عبد عن قتله وخشى ان يقتله جاز ان يقول ان قتله قتلناك متأولا
لقوله عليه الصلاة والسلام (من قتل عبده قتلناه) وهذا اذا لم يترتب على اطلاقه
مفسدة انتهى « ١ » (فان قلت) اذا كان على المفتي اتباع العرف وان خالف
« ١ » وكتبت في رد المحتار في باب القسامة فيما لو ادعى الولي على رجل من غير
اهل المحلة وشهد اثنان منهم عليه لم تقبل عنده وقالوا تقبل الخ نقل السيد الخوي
عن العلامة المقدسي انه قال توقفت عن الفتوى بقول الامام ومنعت من اشاعته لما
يترتب عليه من الضرر العام فان من عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل النفس
في المحلات الخالية من غير اهلها معتمدا على عدم قبول شهادتهم عليه حتى قلت
ينبغي الفتوى على قولهما لاسيما والاحكام تختلف باختلاف الايام اه وكتبت
ايضا في رد المحتار في باب العشر والخراج في مسألة ما اذا زرع صاحب الارض ارضه
ما هو ادنى مع قدرته على الاعلى قالوا وهذا يعلم ولا يفتى به كيلا يتجرى الظلمة
على اخذ اموال الناس قال في العنايه ورد بانه كيف يجوز الكتمان ولو اخذوا
كان في موضعه لكونه واجبا واجيب باننا لو اذينا بذلك لادعى كل ظالم في ارض
شأنها ذلك انها قبل هذا كانت تزرع الزعفران مثلاً فخذ خراج ذلك وهو ظلم
وعدون اه وكذا قال في عم القدير قالوا لا يفتى بهذا لما فيه من تسليط الظلمة على
اموال المسلمين اذ يدعى كل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه وعلاجه
صعب اه منه

المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرق بين العرف العام
 والعرف الخاص كما في القسم الاول وهو ماخالف فيه العرف النص الشرعي
 (قلت) لافرق بينهما هنا الا من جهة ان العرف العام يثبت به الحكم العام
 والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص (وحاصله) ان حكم العرف يثبت
 على اهله عاما او خاصا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على اهل
 سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط
 (ولهذا) قال العلامة السيد احمد الحوي في حاشيته على الاشياء مانصه
 قوله الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص يفهم منه ان الحكم الخاص يثبت بالعرف
 الخاص ومنه ما تقدم في الكلام على المدارس الموقوفة على درس الحديث
 ولا يعلم ان الواقف اراد قراءة ما يتعلق بمعرفة المصطلح او قراءة متن الحديث
 حيث قيل باتباع اصطلاح كل بلد انتهى يعني ان كان واقف المدرسة في بلدة
 تسارف اهلها اطلاق المحدث على العالم بمصطلح الحديث اى بعلم اصوله كالنجبة
 ومختصر ابن الصلاح والفية العراقي يصرف الوقف اليه وان تعارفوا اطلاقه
 على العالم بمن الحديث كصحيح البخارى ومسلم يصرف اليه (وقد منا) عن مشايخ
 بلخ انهم قالوا في كل حل على حرام ان محمدا قال لا يقع الطلاق الا بالنية بناء على عرف
 دياره اما في عرف بلادنا فيقع فهذا صريح في اعتبار عرف بعض البلاد
 واعتبار العرف الحادث على عرف قبله (واصرح منه) انهم ذكروا في المتون
 وغيرها في باب الحقوق ان العلو لا يدخل بشراء بيت بكل حق هو له وبشراء
 منزل لا يدخل الا بكل حق هو له لو عمرا فقه ويدخل في الدار مطلقا فقال في البحر
 نقلا عن الكافي ان هذا التفصيل مبنى على عرف الكوفة وفي عرفنا يدخل العلو
 في الكل والاحكام تبني على العرف فيعتبر في كل اقليم وفي كل عصر عرف اهله
 انتهى (وفيه) في فصل ما يدخل في البيع تبعا ان السلم المنفصل لا يدخل في البيع
 في عرفهم وفي عرف القاهرة ينبنى دخوله مطلقا لان بيوتهم طبقات لا يتنعج بها
 بدونه انتهى واصله في قمع القدير وهو ما اخوذ من قول الهداية في دخول المفتاح
 تبعا للعلق لانه لا يتنعج به الا به (وفي) الاشياء حلف لا يائسكل لجا حث باكل
 الكبد والكروش على ما في الكنز مع انه لا يسمى لجا عرفا ولذا قال في المحيطاته انما
 يحث على عادة اهل الكوفة واما في عرفنا فلا يحث لانه لا يعد لجا انتهى وهو حسن
 جدا ومن هنا واما له علم ان العجمي يعتبر عرفه قطعا ومن هنا قال الزبلي في قول الكنز
 والواقف على السطح داخل ان المختار ان لا يحث في العجم لانه لا يسمى داخلا

عندهم انتهى كلام الاشباه (وفيها) ايضا عن منية المفتى دفع غلامه الى حائك مدة معلومة لتعليم النسيج ولم بشرط الاجر على احد فلما علم العمل طلب الاستاذ الاجر من المولى والمولى من الاستاذ ينظر الى عرف اهل تلك البلدة في ذلك العمل الخ (وفيها) ايضا لوباع التاجر في السوق شيئاً بثمن ولم يصرح بمحاول ولا تأجيل وكان المتعارف فيما بينهم ان البائع يأخذ كل جعة قدرا معلوما انصرف اليه بلا بيان قالوا لان المعروف كالمشروط انتهى (ولا شك) ان هذا لم يتعارف في كثير من البلاد فاعتبر فيه عرف اهل ذلك السوق الخاص مع ان المنصوص عليه في كتب المذهب حلول الثمن مالم يشترط تأجيله (ومثله) ما صرح به اصحاب المتون كالكتز وغيره فيما لو حلف لا ياكل خبزا اوراسا من ان الخبز ما اعتاده اهل بلده والرأس ما يباع في مصره وذكر الشراح ان على المفتى ان يفق بما هو المعتاد في كل مصر ووقع الخلف فيه وفي باب الربا من البحر عن الكافي والفتاوى على عادة الناس (فهذه) النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص وان خالف المنصوص عليه في كتب المذهب مالم يخالف النص الشرعي كما قدمناه وكيف يصح ان يقال لا يعتبر مطلقا مع ان كل متكلم انما يقصد ما يشارقه (وفي) جامع الفصولين مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف انتهى (وفي) فتاوى العلامة قاسم التحقيق ان لفظ الواقف والموصى والحالف والتاخر وكل عاقد يحمل على عاداته في خطابه ولفظه التي يتكلم بها وافقت لغة العرب وافتة الشارع اولا انتهى « ١٥ » (اقول) وبما قررناه تبين لك ان ما تقدم عن الاشباه من ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص انما هو فيما اذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس ولا يخص به الاثر بخلاف العرف العام كما مر تقريره فيما نقلناه عن الذخيرة في الباب الاول واما العرف الخاص اذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه اصحاب المتون والشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها وغيرها وشمل العرف الخاص القديم والحادث كالعرف العام (وبما قررناه) ايضا اتضح لك معنى مقاله في القنية واشترائه في البيت السابق من انه ليس للمفتى ولا للقاضي ان يحكما بظاهر الرواية ويترا كالعرف

« ١٥ » وفي شرح السير الكبير للسرخسي الحاصل انه يعتبر في كل موضع عرف اهل ذلك الموضع فيما يطلقون عليه من الاسم اصله ما روى ان رجلا سال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ان صاحبنا لنا واجب بدنة اقميز به البقرة فقال من صاحبكم فقال من بني رباح فقال ومي اقتنت نور رباح البقر انما وهم صاحبكم الابل اه منه

والله تعالى اعلم (تنبيه) اعلم ان كلامنا من العرف العام والخاص انما يعتبر اذا كان شائعا بين اهله يعرفه جميعهم ولهذا نقل البيهقي في شرح الاشباه عن المستصفي مانصه التعامل العام اى الشائع المستفيض والعرف المشترك لا يصح الرجوع اليه مع التردد انتهى (ثم) نقل عن المستصفي ايضا مانصه ولا يصلح مقيدا لانه لما كان مشتركا صار متعارضا انتهى (فقولنا) التعامل العام يشمل العام مطلقا اى في جميع البلاد والعام المقيد اى في بلدة واحدة فكل منهما لا يكون عاما تبني الاحكام عليه حتى يكون شائعا مستفيضا بين جميع اهله اما لو كان مشتركا فلا يبنى عليه الحكم للتردد في ان المتكلم قصد هذا المعنى او المعنى الآخر فلا يتقيد احد المعنيين لتعارضهما بتحقيق الاشتراك (اقول) وينبغي تقيد ذلك بما اذا لم يظن احد المعنيين على الآخر كما يشعر به قوله والعرف المشترك فان الاشتراك يقتضى تساوى المعنيين وكذا قوله صار متعارضا فان المرجوح لا يعارض الراجح وانما المتعارضان ما كانا متساويين اما لو كان احدهما اشهر كانت الشهرة قرينة على ارادته (ولذا) قال في الاشباه انما تعتبر العادة اذا اطردت او غلبت ولذا قالوا في البيع لو باع بدرهم او دينار و كانا في بلد اختلف فيها النقود مع الاختلاف في المائدة والرواج انصرف البيع الى الاغلب قال في الهداية لانه هو المتعارف فيصرف المطلق اليه انتهى فهذا صريح فيما قلناه والله تعالى اعلم (فصل) في ذكر بعض فروع مهمة مبنية على العرف (منها) ما في الذخيرة البرهانية وغيرها لوجهز ابنته فماتت فادعى انه دفعه عارية لاملكا فاقول للزوج لان الظاهر التملك وحكى عن السعدي انه للاب لان اليد من جهته وقال الصدر الشهيد في واقعاته المختار للفتوى ان القول للزوج اذا كان العرف مستمرا ان الاب يدفع مثله جهازا لاعارية كما في ديواننا وان كان مشتركا فالقول للاب انتهى (ومضى) عليه في التنوير من كتاب العارية وكذا في الاشباه وصرح ايضا بان هذا التفصيل هو المختار للفتوى وحكى عن قاضى خان قولنا رابعا وهو قوله وعندى ان الاب ان كان من كرام الناس واشرافهم لم يقبل قوله وان كان من الاوساط قبل انتهى (اقول) ويمكن التوفيق بان القول الاول مبنى على استمرار العرف بقرينة قوله لان الظاهر التملك اى الظاهر في العرف والعادة المستمرة اما اذا لم يكن ذلك هو العادة المستمرة لم يكن التملك ظاهرا بل كان القول للاب لانه لا يعرف الا من جهته وعلى هذا يحمل قول السعدي انه للاب واما ما ذكره قاضى خان فهو في الحقيقة بيان لموضع الاستمرار وموضع الاشتراك الواقفين في القول المختار للفتوى بان استمرار دفعه جهازا لاعارية انما هو فيما

اذا كان الاب من الاشراف وان عدم الاستقرار اما هو فيما بين اوساط الناس
 (لكن) قد يقال ان الدفع عارية نادر بين الاوساط والعبارة للثاب كاحرارنا
 آنفواح فقولهم وان كان مشتركا فالقول للاب معناه اذا كان الاشتراك على
 سبيل التساوى . اما لو ترجح احدهما كما هو الواقع في زماننا فيما بين اكثر الناس
 من الدفع تمليكا فالظاهر ان القول للزوج لان الشائع الغالب هو الظاهر والظاهر
 يصلح للدفع فتدفع به دعوى الاب انه عارية (لكن) بقي هنا شيء وهو ان ظاهر
 كلامهم ان القول للزوج وان صرح بدعوى التمليك مع ان التصريح بذلك اقرار
 بملك الاب ودعوى انتقاله الى البنت ولاعبارة للظاهر مع الاقرار (ويدل) لذلك
 ما في البحر عن البدائع في مسألة اختلاف الزوجين في متاع البيت من ان القول
 لكل منهما فيما يصلح له لان الظاهر شاهده ما لم تقر المرأة بان هذا المتاع اشتراه
 الزوج فان اقرت بذلك سقط قولها لانها اقرت بالملك لزوجها ثم ادعت الانتقال
 اليها فلا يثبت الانتقال الا بالبينة انتهى (ثم) قال وكذا اذا ادعت انها اشترته
 منه كافي الخانية ولا يخفى انه لو برهن على شراؤه كان كاقرارها بشراؤه منه فلا بد من
 بينة على الانتقال اليها منه بهبة ونحوها ولا يكون استتاعها بعشيره ورضاه بذلك
 دليلا على انه ملكها ذلك كاتفهمه النساء والموام وقد اقيت بذلك مزاراه
 (اقول) وقد يجاب بالفرق بين المستلثين بان العرف المستقر في تمليك الاب
 الجهاز مصدق لدعوى التمليك فلم يعتبر ما استلزمته الدعوى من الاقرار اما مسألة
 الامتعة فان العرف المستقر فيها هو ملك المرأة للصالح لها وهي لم تدع الملك حتى
 يكون العرف مصدقا لها بل ادعت التمليك الذي لا يصدق العرف فاعتبر ما استلزمته
 دعواها من الاقرار (ونظيره) ما قالوا فيما لو ارسل الى زوجته شيئا وادعى
 انه من المهر وادعت انه هدية فالقول له في غير المهيا للاسكل والقول لها في المهيا
 له كخبز ولحم مشوي لان الظاهر يكذبه وكذا لو ادعت انه من المهر وادعى انه
 وديعة فان كان من جنس المهر فالقول لها والا فله بشهادة الظاهر فقد حكموا
 الظاهر في المستلثين لكن الثانية اشبه بمسئلتنا لان في الاولى اتفاقا على التمليك واختلافا
 في صفته وفي الثانية ادعت المرأة التمليك وانكره وجعلوا القول لها عملا بالظاهر
 كافي مسألة الجهاز والله تعالى اعلم (ومقتضى) هذا انها لو ادعت المبعوث انه
 من الكسوة الواجبة عليه وهو من جنسها ان يكون القول قولها كما في المهر
 (وعلى) هذا فتقوله في البحر ولا يكون استتاعها بعشيره الخ ينبغي تقييده بنحو
 اثاث المنزل من نحو فراش وحصيد واوان بخلاف ثياب البدن التي البسها

ايها فليس لهاخذها منها كما قالوا فيما لو اتخذ لولده الكبير او وليده ثيابا وسلها
 اليه ليس له دفعها لغيره وكذا الصغير وان لم يسلم اليه (ومنها) ما مر من دخول
 الطوف في بيع البيت والمنزل والدار وان لم يذكر بحقوقه ومراقفته بناء على العرف
 الحادث كما مر عن الكافي وان ما في المتون من التفصيل مبنى على عرف الكوفة
 (اقول) وعلى هذا فاقى المتون ايضا من ان الشرب لا يدخل في البيع بدون التصريح
 او ذكر الحقوق مبنى على عرفهم ايضا ولا شك في دخوله في عرف ديارنا الشامية
 فان الدار التي لها شرب يجري اليها تزداد قيمتها زيادة وافرة وقد كانت ذكرت
 ذلك بحثا فيما علقته على البحر (ثم) قريبا من كتابي لهذا المحل صارت هذه
 المسئلة واقمة القنوي حيث باع رجل دارا عظيمة بصالحية دمشق مشتملة على
 مياه غزيرة يقصدها الامراء وكبار التجار للتنزه ايام الصيف والربيع فاراد البائع
 ان يمنع الماء عن الدار ليتوصل الى مقابلة البيع مع المشتري لان الدار بدون الماء
 ربما لا تساوي نصف الثمن وتعلل بما ذكره الفقهاء من عدم الدخول بلا ذكر كل
 حق ونحوه (فاجبت) بانه ليس له ذلك بناء على العرف (ثم) راجعت الذخيرة
 البرهانية في الفصل الخامس فيما يدخل تحت البيع من غير ذكره صريحا وما
 لا يدخل فرأيت قال بعد ما ذكر مسألة الشرب والطريق والبستان فالاصل ان
 ما كان في الدار من البناء او كان متصلا به يدخل في بيعها من غير ذكر بطريق
 التبعية وما لا فلا اذا كان شيا جري العرف فيه فيما بين الناس ان البائع لا يمنع
 عن المشتري فتح يدخل وان لم يذكره في البيع والمفتاح يدخل استحسانا لا قياسا
 لانه غير متصل بالبناء وقلنا بالدخول بحكم العرف والقفل والمفتاح لا يدخلان
 والسلم ان كان متصلا بالبناء يدخل والافلا ومثله السرير انتهى ملخصا (فلم)
 من قوله قلنا بالدخول بحكم العرف ان ما نصوا على عدم دخوله انما لم يدخل
 لعدم التعارف بدخوله وانه لو جرى العرف بدخوله لدخل فالشرب لم يتعارفوا
 دخوله فقالوا انه لا يدخل والمفتاح تعارفوا دخوله فقالوا انه يدخل (ويدل)
 على ذلك انه بعد ان ذكر عدم دخول الشرب والطريق قال والاصل الخ فبين
 بذلك الاصل ان ما كان القياس عدم دخوله انما لا يدخل اذا لم يتعارف دخوله
 فاذا تعارف دخوله دخل لان العرف يعارض القياس ولذا دخل المفتاح فاذا
 تعارف دخول الشرب كافي زماننا يدخل (ويدل) على ذلك ايضا انهم نصوا
 على ان السلم الغير المتصل لا يدخل اي لعدم العرف انتهى فتأمل مع انه في الفتح
 والبحر صريحا بدخوله في البيت المبيع بالقاهرة دون غيرها لان بيوتهم طبقات

لا ينتفع بها الابن كما قدمناه فاذا دخل السلم الذي نص الفقهاء صريحاً على عدم دخوله
اعتباراً للعرف الخاص بأهل القاهرة لانه لا ينتفع بالبيت الابن مع ان المشتري
يمكنه ان يعمل سلماً لنفسه بقيمة يسيرة فبالك بالشرب الذي لو اراد المشتري
ان يجرى ببله شرباً آخر يحتاج الى ان ينفق قدر قيمة الدار او اكثر
مع انه لا تلافى أهل ديارنا على جريان المياه في دوزهم لا يمكنهم الانتفاع
بالدار الاغصا والدار التي لاماء لها لا يسكنها غالباً الا العاجز عن شراء
دارها ماء جار ولا سيما اذا كانت الدار معدة للتزده مثل الدار المذكورة في الحادثة
فان اعظم المقاصد من سكنها التزده بماؤها الغزير ولذا بنيت هذه الدار في احسن موضع
من صالحية دمشق هو اكثرها ماء واعدلها هواء فلا ينبغي التردد في دخول مأها
تبعالها والله تعالى اعلم (ومنها) انهم قالوا الحلف بالعربية في الفعل المضارع المثبت
لا يكون الا بحرف التأكيد وهو اللام والنون كقوله والله لانظن كنا حتى لو قال
والله افعل كذا كانت عينه على النفي وتكون لامضرة كافي تالله تقتضو تذكرو يوسف
فكانه قال والله لا افعل لامتناع حذف حرف التوكيد في الاثبات بخلاف حرف
النفي قال شيخ الاسلام العلامة المحقق الشيخ على المقدسي في شرحه على نظم الكفر فلي
هذا اكثر ما يقع من العوام لا يكون يمينا لعدم اللام والنون فلا كفارة عليهم فيها
اتمى اى لا يكون يمينا على الاثبات فلا كفارة عليهم اذا تركوا ذلك الشيء ثم
قال لكن ينبغي ان تلزمهم لتعارف الحلف بذلك * ويؤيده ما نقلناه عن الظهيرية
انه لو سكن الهاء ارفع او نصب بالله يكون يمينا مع ان العرب ما نطقت بغير الجرائم
قال العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي في حاشيته على الدر المختار وقول بعض الناس انه
يصادم المنقول في المذهب يحاب عنده ان المنقول في المذهب كان على عرف صدر
الاسلام قبل ان تغير اللغة واما الآن فلا يأتون باللام والنون في مثبت القسم اصلاً
ويفرقون بين الاثبات والنفي بوجود لا وعدمها وما اصطلاحهم على هذا الا كما اصطلاحهم
لغة الفرس ونحوها في الايمان لمن تدبر انتهى (قلت) وهذه المسئلة ما ذكره في البحر
في باب التعليق ان جواب الشرط يجب اقترانه بالفاء اذا وقع جملة اسمية او فعلية
فعلها طلي او جاند او مقرون بما او قد اولن او تنفيس او القسم اورب فلا يتحقق
التعليق الا بالفاء في هذه المواضع الا ان يتقدم الجواب فيتعلق بدونها على ان الاول
هو الجواب عند الكوفيين او دليل الجواب عند البصريين فلولم يأت بالفاء في موضع
وجوبها كان مجزاً كان دخلت الدار انت طالق فان نوى تعلقه دين وكذا ان نوى
تقديمه وعن ابي يوسف انه يتعلق جملاً لكلامه على الفائدة فتضمير الفاء بناء على

قول الكوفيين بجواز حذفها اختيارا ومنعه اهل البصرة وعليه تفرع المذهب
واورد على البصريين قوله تعالى (وان اطمعتموهم انكم لمشركون) واجيب بانده على
تقدير القسم انتهى لمخصا ولم يفرق بين العالم والجاهل وينبغي على مامر اعتبار
العرف فان العوام لا يفرقون بين اثباتها وحذفها مع قصدهم التعليق فينبغي ان يتعلق
قضاء وديانة اخذنا بما روى عن ابي يوسف ، وذكر في البحر ايضا في اول باب
الكنيات عند قوله فتطلق واحدة رجمية في اعتدى واستبرى رجمك وانت واحدة
فقال واطلق في واحدة فافادته لامعتبر في اعرابها وهو قول العامة وهو الصحيح
لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب والخواص لا يلتزمونه في كلامهم عرفا
بل تلك صناعتهم والعرف لغتهم وقد ذكرنا في شرحنا على المنار انهم لم يمتدروا هنا
واعتبروه في الاقرار فيما لو قال درهم غير دائق رفعا ونصبا فيحتاجون الى الفرق انتهى
وفي اقرار الدر المختار قال اليس لي عليك الف فقال بلى فهو اقرار وان قال نعم
فلا وقيل نعم اى يكون اقرارا لان الاقرار يحمل على العرف لاعلى دقائق العربية
كذا في الجوهره انتهى وذكر في كتاب السرقة قال اناسارق هذا الثوب قطع
ان اضاف لكونه اقرارا بالسرقة وان نونه ونصب الثوب لا يقطع لكونه عدة لا اقرارا
كذا في الدرر وتوضيحه انه اذا قيل هذا قاتل زيد اى بالاضافة معناه انه قتله واذا قيل
قاتل زيدا معناه انه يقتله والمضارع يحتمل الحال والاستقبال فلا يقطع بالشك قلت
في شرح الوهبانية ينبنى الفرق بين العالم والجاهل لان العوام لا يفرقون انتهى ما في
الدر المختار* وذكر في التلويح ان نعم لتقرير ماسبق من كلام موجب او منى استفهاما
او خبرا وبلى مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا قال فعلى هذا لا يصح
بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم اقرارا في جواب اليس لي عليك كذا
الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون
اقرارا في جواب الايجاب او النفي استفهاما او خبرا انتهى وهذا مؤيد لما قلنا وقدمنا
عن العلامة قاسم ان لفظ الواقف والحالم وكل عاقد يحمل على مادته ولقته
واقفت لغة العرب اولا وبديل على ذلك ايضا ان الكلام العربي على اختلاف لغاته
انما وضع للتفاهم والتخاطب ولا شك ان كل متكلم يقصد مدلول لفته فيحمل كلامه
عليها وان خالفت لغة الحاكم والقاضى باعتبار قصده الاترى ان الكوفي لو اسقط
القاء صح تمليقه الشرط وليس للقاضى البصرى الحكم عليه بالتحيز فنفرض اهل
زماننا بعتلة الكوفي بل يحمل كلامهم على مرادهم وان خالف مذاهب النجاة
ولهذا اتى المتأخرون بان على الطلاق لا افضل كذا تعليق مع انه ليس في اعادة تعليق

اصلا اذ لاشك ان لغة هذا الزمان المحوثة صارت بمنزلة لغة اخرى لا يقصدهون
 غيرها فحمل كلامهم على غير لغتهم صرف له الى غير معناه ولا يجب مراعاة الالفاظ
 الغوية والقواعد العربية الا في القرآن والحديث واما بين الفقهاء الاحكام على
 القواعد العربية لانها المعلومة لهم لا تكون القواعد العربية متعبدا بها بل لا يجوز
 العدول عن مراعاتها فلم ان كلامهم مع العربي ومن التزم لغة العرب والله تعالى اعلم
 وبدل عليه ما أتى في تقرير المسئلة التالية لهذه (ومنها) مسئلة اختلف فيها المتأخرون
 وهى انعقاد النكاح بلفظ التجوز بتقديم الجيم فاتفق صاحب التنوير العلامة الفري
 بعدم الانعقاد وله في رسالة حاصلها الاستدلال بما في التلويح للسعد التفتازانى من
 ان اللفظ اذا صدر لاعن قصد صحيح بل عن تحريف وتحييف لم يكن حقيقة ولا مجازا
 لعدم الملاقة بل غلطا فلا اعتبر به اصلا انتهى قال عدة المتأخرين العلامة الشيخ
 علماء الدين في الدر المختار بعد نقله ذلك نعم لو اُتفق قوم على النطق بهذه اللفظة
 وصدرت عن قصد كان ذلك وصفا جديدا فيصح كما اُتفق به المرحوم ابو السمود
 انتهى (اقول) وافق به ايضا العلامة المرحوم الشيخ خير الدين الرملى فى نتاواه
 ورد ما ناله الفري بقوله ولا شك ان الصادر من الجهلة الاغمار تحييف لا دخل فيه
 لبحث الحقيقة والمجاز ولا نفي الاستعارة المرتب على عدم الملاقة فيه اذ معناه الاصلى
 اى معنى لفظ التجوز وهو التسويغ او جملة ما را غير ملاحظ لهم اصلا اذ المعنى
 يعزل عن درك ذلك وحيث كان تحييفا وغلطا فجميع ما جاء به الفري لا يصلح لاثبات
 المدعى وحيث اقربانه تحييف كيف يتجه له نفي الملاقة والاستدلال بما ذكره السعد
 ونايته اثبات عدم صحة الاستعمال ولا منكر له بل مسلم كونه تحييفا بابدال حرف
 مكان حرف فلم يتعد الدليل صورة المسئلة نعم لو صدر من عارف يأتى فيه ما يأتى
 فى الالفاظ المصرح بعدم والانعقاد بها وهو والله اعلم محل فتوى الشيخ زين بن
 نجيم ومعاصره فيقع الدليل فى محله ولهذا الوجه كان الحكم عند الشافعية كذلك
 فان المصرح به فى عامة كتبهم انه لا يضر من عاى ابدال الزاى جيا مع انهم اضمن منا
 بالفاظه اذ لا يصح عندهم الا بلفظ الترويج والانكاح ولم نرى فى مذهبنا ما يوجب المخالفة
 لهم والله اعلم انتهى وتام تحقيق هذه المسئلة فى حاشيتنا رد المحتار (ومنها) مسئلة
 بيع الثمار على الاشجار عند وجود بعضها دون بعض فقد اجازة بعض علمائنا للعرف
 قال فى الاخيرة البرهانية فى الفصيل السادس من البيع واذا اشترى ثمار بستان
 وبعضها قد خرج وبعضها لم يخرج فهل يجوز هذا البيع ظاهر المذهب انه لا يجوز
 وكان شمس الأئمة الحلوانى يفتى بجوازه فى الثمار والبساتين والبطيخ وغير ذلك وكان

يزعم انه مروى عن اصحابنا وهكذا حكى عن الشيخ الامام الجليل ابى بكر محمد بن الفضل
 انه كان يفتى بجوازه وكان يقول اجعل الموجود اصلا في هذا العقد وما يحدث
 بعد ذلك تبعاً ولهذا يشترط ان يكون الخارج اكثر لان الاقل تابع للاكثر ولا يجعل
 الاكثر تابعا للاقل وقد روى عن محمد في بيع الورد على الاشجار انه يجوز ومعلوم
 ان الورد لا يخرج جلة ولكن يتلاحق البعض بالبعض قال شمس الأئمة السرخسى
 والصحيح عندي انه لا يجوز هذا البيع لان المصير الى هذا الطريق انما يكون عند تحقق
 الضرورة والاضرورة هاهنا لانه يمكنه ان يبيع اصول هذه الاشياء مع ما فيها من
 الثمرة وما يتولد بعد ذلك يحدث على ملك المشتري وعلى هذا نص القدرى فان كان
 البائع لا يبيعه بيع الاشجار فالمشتري يشتري الثمار الموجودة ببعض الثمن ويؤخر
 العقد في الباقي الى وقت وجوده او يشتري الموجود بجميع الثمن ويحل له البائع
 الانتفاع بما يحدث فيحصل مقصودهما بهذا الطريق ولا ضرورة الى تجويز
 العقد في المدوم انتهى (وذكر) حاصل ذلك في البحر وذكر ان شمس الأئمة نقل
 عن الامام الفضلى ماصر ولم يقيد به بكون الموجود وقت العقد اكثر بل قال عنه
 اجعل الموجود اصلا في العقد وما يحدث بعد ذلك تبعاً وقال استحسن فيه لتعامل
 الناس فانهم تعاملوا بيع ثمار الكرم بهذه الصفة ولهم في ذلك عادة ظاهرة وفي نزاع
 الناس عن عاداتهم حرج انتهى ثم ذكر عن المعراج ان الاصح ما ذهب اليه السرخسى
 وهو ظاهر المذهب من عدم الجواز في المدوم اى بناء على ماصر عن السرخسى
 من عدم الضرورة لامكان التخلص عن ذلك (اقول) لاشك في تحقق الضرورة
 في زماننا لغلبة الجهل على عامة الباعة فانك لا تكاد تجد واحدا منهم يعلم هذه الحيلة
 ليتخلص بها عن هذه العائلة ولا يمكن العالم تعليمهم ذلك لعدم ضبطهم ولوعلموا
 ذلك لا يعلمون الا بما القوا واعتادوا وتلقوه جيلا عن جيل ولقد صدق الامام
 الفضلى في قوله ولهم في ذلك عادة ظاهرة وفي نزاع الناس عن عاداتهم حرج فهو
 نظرا الى ان ذلك غير ممكن عادة فثبتت الضرورة والامام السرخسى نظرا الى انه يمكن
 عقلا بما ذكره من الحيلة فنفى الضرورة ولا يخفى ان المستحيل العادى لاحكامه وان
 امكن عقلا وفيما ذكره الامام الفضلى تيسير على الناس ورجعتهم من حيث صحة بيعهم
 وحل اكلهم الثمار والخضراوات وتساؤلهم ايمان ذلك * نعم من كان عالما بالحكم
 لا يجعل له مباشرة هذا العقد لعدم الضرورة في حقه تامل (لكن) بقى شئ آخر
 وهو انهم صرحوا بان بيع الثمار على الاشجار انما يصح اذا شراها مطلقا او بشرط القطع
 لما بشرط الترك على الاشجار فلا يصح لانه بشرط لا يقتضيه البيع وفيه لاحد

المتعاقدين منفعة وهي زيادة النمو والنضج ولا يخفى انهم في هذا الزمان وان لم يشترطوا
 الترك لكنه معروف عندهم وقد قالوا ان المعروف عرفا كالمشروط شرط ولو علم
 المشتري ان البائع يامر به بالقطع لم يرض بشرائه بعشر الثمن وايضا يشترطون البطيخ
 والخيار والباذنجان ونحوها من الخضراوات بشرط ابقائها صريحا وبشرط ان
 يسقيها البائع حررات متفرقات معدودة حتى تنمو ويظهر ما لم يكن منها ظاهرا ولم
 ار من صرح بجواز ذلك بناء على العرف وينبغي جوازه بناء على ما سرفانه حيث
 جاز للعرف بيع المدوم مع ان بيعه باطل لافاسد فيجوز البيع مع هذا الشرط
 بالاولى فتأمل ذلك واعمل بما يظهر لك فاني لا اجزم بما قلته لاني لم ار من صرح به
 والفكر خوان (ومنها) بيع المظروف كزيت مثلا على ان يزنه وي طرح للطرف
 ارطال معلومة فانه شرط فاسد لان مقتضى العقد طرح مقدار وزنه لكنه قد تعارفه
 الناس في عامة البلدان وقد يستأنس له بما ذكرنا في المتن انه يصح بيع نمل على
 ان يخذوه ويشركه قال في البحر والقياس فساده ثمانية من النفع للمشتري مع كون
 العقد لا يقتضيه وما ذكره في المتن جواب الاستحسان لتعامل وفي الخروج عن العادة
 حرج بين بخلاف اشتراط خياطة الثوب لعدم العادة فبقى على اصل القياس وتسمير
 القناب كتشريك النمل كما في قمع القدير وفي النزائية اشترى ثوبا او خفا خلقا
 على ان يرقيه البائع ويخززه ويسلمه صح للعرف ومعنى يخذوه يقطعها انتهى ما في البحر
 (وذكر) قبله في ضابط فساد البيع بشرط انه كل شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه
 وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للعقد عليه وهو من اهل الاستحقات ولم يجر العرف به
 ولم يرد الشرع بجوازه قال فلا بد في كون الشرط مفسدا للبيع من هذه الشرائط
 الخمسة فان كان الشرط يقتضيه العقد لا يفسد كشرط ان يجبس المبيع الى قبض
 الثمن ونحوه وان كان لا يقتضيه لكن ثبت تصحيحه شرعا فلا مرد له كشرط الاجل
 في الثمن وفي المبيع السلم وشرط الخيار لا يفسده وان كان متعارفا كشرائه نمل على
 ان يخذوها البائع او يشركها فهو جائز الخ انتهى فقد جعل الشرط المتعارف
 كالمشرط الثابت تصحيحه شرعا وعلل المسئلة في الذخيرة بقوله لان التعارف والتعامل حجة
 يترك به القياس ويخص به الاثر انتهى ومقتضى هذا الجواز في المسئلة بيع المظروف
 وكذا مسئلة بيع الثمار لانه شرط فيه تعامل عامة الناس في عامة البلدان اكثر من تعاملهم
 بيع النمل على ان يخذوها ومن تعامل بيع الثوب على ان يرقيه بل ما سرفنا بذلك في زماننا
 وان وقع فهو من افراد نادرة لا يثبت به تعامل وكانه كان في زمن السلف او في بعض
 البلاد اما بيع المظروف فهو شائع مستفيض وكثيرا ما يكون فيه ضرورة فان كثيرا

من المبيعات المطروفة لا يمكن اخراجها من ظرفها بل تباع معه وي طرح للظرف
مقدار مطوم بين التجار اوبين المتعاقدين لا يحصل فيه تفاوت كثير ولا يؤدي
الى منازعة الا نادرا والنادر لاحكم له (وهذا ايضا) لست اجزم به لاني لم ارا احدا
قال به بل المصرح به في عامة الكتب القديمة والحديثة بخلافه ولا يطمئن القلب
الى العمل بما لم يصرح احده به نعم ما ذكرته من الشواهد يؤيده وفيه تيسير عظيم
ولكن هذا بالنسبة الى بيع الناس فيما بينهم لثلاث نكحهم بفساد بينهم والحاقد بالربا
اما العالم بالحكم فلا ينبغي له فعل ذلك بل عليه التنزه عن افعال عوام الناس واتباع
ما قاله الفقهاء اذ لا ضرورة الى المدول عنه بالنسبة اليه بخلافه بالنسبة الى عامة
الناس والله تعالى اعلم (ومنها) ما تصارف عليه اهل زماننا من اخذ عشر
الاراضى من المستاجر دون المؤجر عملا بقول الامامين وقال ابو حنيفة انه على المؤجر
واقصر عليه في الخصاص والاسعاف وقدمه قاضى خان وبه اتفق جماعة من متأخري
الحنفية كالشيخ خير الدين الرملى والشيخ اسمعيل الحايك مفتى دمشق تليز الشيخ
علام الدين الحصكفى والشيخ زكريا افندى وعطاء الله افندى المقتسين
في دار السلطنة المحمية وتبعهم مفتى دمشق حامد افندى العمادى (اقول) وقد
وقعت هذه الحادثة في زماننا وتكرر السؤال عنها وملت فيها الى الجواب بقول
الامامين لانه قول صحيح ايضا فقد قال في الدر المختار عن الحاوى القدمى وبقولهما
ناخذ ولانه يلزم على قول الامام في زماننا حصول ضرر عظيم على جهة الاوقاف
وغيرها لا يقول به احد وذلك انه جرت العادة في زماننا ان اصحاب التيمار والزعماء
الذين هم وكلاء مولانا السلطان نصره الله تعالى يأخذون العشر والخراج
من المستاجرين وكذا جرت العادة ايضا ان حكام السياسة يأخذون الغرامات
الواردة على الاراضى من المستاجرين ايضا وقال القرمى والمزارع اوقاف
والمستاجر بسبب ما ذكرناه لا يستاجر الارض الا باجرة يسيرة جدا فقد تكون
قرية كبيرة اجرة ثلثها اكثر من الف درهم فيستاجرها بنحو عشرين درهما لما يأخذه
منه حكام السياسة من الغرامات الكثيرة ولما يأخذه منه اصحاب التيمار فاذا اجر المتولى
هذه القرية بمشرين درهما فهل يسوغ لاحد ان يفتى صاحب العشر ياخذ عشر
ما يخرج من جميع القرية من المتولى هذا شئ لا يقول به احد فضلا عن امام الائمة
ومصباح الامة ابو حنيفة النعمان رحمه الله تعالى بل الواجب ان ننظر الى اجرة
مثل هذه القرية فانما اذا كان المتولى يدفع عشرها للعشرى تباع اجرة مثلها خمسمائة
مثلا واذا كان الذى يدفع عشرها هو المستاجر تباع اجرة مثلها عشرين درهما مثلا

فاذا امكن المتولى ان يؤجرها بالاجرة الوافرة فح نفى بقول الامام واذا كان
 لا يمكنه ذلك بان كان لا يرضى احد ان يستأجرها الا بالاجرة القليلة لجريان العادة
 باخذ العشر منه فح يتعين الافتاء بقول الامامين هذا هو الانصاف الذي لا يتأتى
 لاحد فيه خلاف واما فساد الاجارة باشتراط العشر واخراج على المستأجر بناء
 على قول الامام فهذا شئ آخر واذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون
 اشتراطه مفسداً لانه مما يقتضيه عقد الاجارة على قولهما والله تعالى اعلم (ومنها) العمل
 بالخط في بعض المواضع ككتاب السلطان بتولية او عزل او نحوهما وما يكتبه التاجر
 على نفسه في دفتره قال في الاشياء في اول كتاب القضاء لا يعتمد على الخط ولا يعمل به
 فلا يعمل بمكتوب الوقف الذي عليه خطوط القضاة الماضين لان القاضي لا يقضى
 الا بالخط وهي البيئة والاقرار او النكول كما في وقف الخانية الا في مسئلتين الاولى
 كتاب اهل الحرب بطلب الامان الى الامام فانه يعمل به ويثبت الامان لحامله
 كما في سير الخانية ويمكن الحاق البرات السلطانية بالوظائف في زماننا ان كانت العلة
 انه لا يزور وان كانت العلة الاحتياط في الامان لحقن الدم فلاه الثانية انه يعمل بدفتر
 السمسار والصراف والبياع كما في قضاء الخانية وتعقبه الطرسوسى بان مشايخنا
 ردوا على الامام مالك في عمله بالخط لكون الخط يشبه الخط فكيف عملوا به هنا
 ورده ابن وهبان بانه لا يكتب في دفتره الاماله وعليه وتماه فيه من الشهادات انتهى
 (اقول) قد كنت حررت هذه المسئلة في كتابي تنقيح الفتاوى الحامدية بان ما ذكر
 من مسئلة الصراف والسمسار والبياع ذكره في الخانية والنزازية وجزم به في البحر
 وكذا في الوهبانية وحققه ابن الشحنة وكذا الشرنبلالى في شرحها وافق به صاحب
 التنوير ونسبه العلامة البيرى الى غالب الكتب قال حتى في المحتجبى حيث قال واما خط
 البياع والصراف والسمسار فهو حجة وان لم يكن معنونا ظاهرا بين الناس وكذلك
 ما يكتب الناس فيما بينهم يجب ان يكون حجة للعرف انتهى وفي خزانة الاكل صراف
 كتب على نفسه مال معلوم وخطه معلوم بين التجار واهل البلد ثم مات فجاء غريم
 يطلب المال من الورثة وعرض خط الميت بحيث عرف الناس خطه بذلك
 يحكم به في تركته ان ثبت انه خطه وقد جرت العادة بين الناس بمثل حجة انتهى
 ما في البيرى (ثم) قال بعده قال العلامة العيني والبناء على العادة الظاهرة واجب
 فعلى هذا اذا قال البياع وجدت في بادكارى بخطى او كتبت في بادكارى بيدي ان لفلان
 على الف درهم كان هذا اقرارا ملزما لايه قلت ويزاد ان العمل في الحقيقة انما هو واجب
 العرف لا مجرد الخط والله اعلم انتهى (وحاصله) ان ماسر من قولهم لا يعتمد

على الخط ولا يعمل به مبنى على اصل المنقول في المذهب قبل حدوث العرف ولما حدث العرف في الاعتماد على الخط والعمل به في مثل هذه المواضع اقتوا به (وذكر) العلامة المحقق الشيخ هبة الله البعلی في شرحه على الاشياء ما نصه (تنبيه) مثل البراآت السلطانية الدفتر الخاقانی المعنون بالطرة السلطانية فانه يعمل به وللعلامة الشيخ علاء الدين الحصكفي شارح التوير والملائي رسالة في ذلك حاصلها بعد ان نقل ما هنا من انه يعمل بكتاب الامان ونقل جزم ابن الشحنة وابن وهبان بالعمل بدفتر الصراف والبياع والسمسار لعلامة امن التوير كما جزم به النزاي والسرخسي وقاضي خان وان هذه العلة في الدفاتر السلطانية اولى كما عرفت من شاهد احوال اهلها حين نقلها اذ لا تحرر اولا الا باذن السلطان ثم بعد اتفاق الجم الغفير على نقل ما فيها من غير تساهل بزيادة او نقصان تعرض على المعين لذلك فيضع خطه عليها ثم تعرض على المتولى لحفظها المسمى بدفتر اميني فيكتب عليها ثم تعاد اصولها الى امكنتها المحفوظة بالختم والامن من التوير مقطوع به وبذلك كله يعلم جميع اهل الدولة والكتبة فلو وجد في الدفاتر ان المكان الفلاني وقف على المدرسة الفلانية مثلا يعمل به من غير بينة وبذلك يفتي مشايخ الاسلام كما هو مصرح به في هجوة عبد الله افندي وغيرها فلحفظ انتهى ما نقلته من شرح الشيخ هبة الله البعلی (فالحاصل) ان المدار على انتفاء الشبهة ظاهرا وعليه فابوجود في دفاتر التجار في زماننا اذ مات احدهم وقد كتب بخطه ما عليه في دفتره الذي يقرب من اليقين انه لا يكتب فيه على سبيل التجربة والهزل يعمل به والعرف جار بينهم بذلك فلولا يعمل به يلزم ضياع اموال الناس اذ غالب بياعاتهم بلاشهود خصوصا ما يرسلونه الى شركائهم وامنائهم في البلاد لتعذر الاشهاد في مثله فيكتفون بالمكتوب في كتاب او دفتر ويجعلونه فيما بينهم حجة عند تحقق الخط او الختم وينبغي ان يكون مثله ما يسمى وصولا يكتبه من له عند آخر امانة اوله عليه دين او نحوه يقر فيه بوصول ذلك اليه ويختمه بختمه المعروف خصوصا فيما بين الامراء والاعيان الذين لا يتمكن من الاشهاد عليهم (وقد) علمت ان هذه المسئلة اعنى مسئلة الصراف والبياع والسمسار مستثناة من قاعدة انه لا يعمل بالخط وللعرف والضرورة المذكورة جزم بها هؤلاء الجماعة المذكورون وكذا ائمة بلخ كما نقله في النزايه وكفي بالامام السرخسي وقاضي خان قدوة وح فلا يردانه لانه الشهادة بالخط على ما عليه العامة معلين بان الكتابة قد تكون للتجربة فان هذه العلة في مسئلنا منتفية واحتمال ان التاجر ونحوه يمكن ان يكون قد دفع المال وابقى الكتابة في دفتره بميد جدا على ان مثل ذلك الاحتمال

موجود مع الشهادة فانه يحتمل ان يكون اوفى المالك ولم يعلم به الشهود (ثم) لا يخفى
 اننا حيث عملنا بما في الدفتر فذاك فيما عليه كما يدل عليه ما قدمناه عن خزانة الاكل
 وغيرها ما في اياه على الناس فلا يعمل به وان اوهم كلام ابن وهبان الذي نقله في الاشياء
 خلافه فلو ادعي على آخر مالا مستندا الى ما في دفتر نفسه لا يقبل وكذا لو وجد
 ذلك في دفتره بعد موته لقوة التهمة بخلاف ما يكتبه على نفسه اذ لا تهمة فيه (هذا)
 وقد وقعت في زماننا حادثة في تاجر له دفتر عند كاتبه الذي مات التاجر فادعي
 عليه اخر عمال وانه مكتوب بخط كاتبه الذي فكشف عن الدفتر فوجد كذلك
 وانكر الورثة المالك فاقى بعض المفتين بثبوت المالك عليه * والذي ظهر لي عدمه
 لكون الدفتر ليس بخط الميت بل هو خط كافر ولكون الدفتر ليس تحت يده
 فيحتمل ان الذي كتبه بعد موته ففيه شبهة قوية بخلاف ما اذا كان الدفتر بخطه
 محفوظا عنده والله تعالى اعلم (ومنها) قولهم على الفريضة الشرعية فقد شاع
 في العرف اطلاقه على القسمة للذ كرمثل حظ الاثنيين فاذا وقف على اولاده وذريته
 وقال يقسم بينهم على الفريضة الشرعية يقسم كما قلنا (وقد) وقع اضطراب
 في هذه المسئلة والى فيها العلامة يحيى ابن المنقار المقتى بدمشق الشام رسالة سماها
 الرسالة المرضية في الفريضة الشرعية واختار فيها القسمة بالسوية بين الذكر
 والاثني من غير تفاوت حيث لم يقل الواقف للذ كرمثل حظ الاثنيين وقال انه اجاب
 كذلك شيخ الاسلام محمد الحجازي الشافعي والشيخ سالم السنهوري المالكي والقاضي
 تاج الدين الحنفي وغيرهم ونقل عن السيوطي والقاضي زكريا والامام السبكي
 ما يؤيد كلامه (وعده) في الاستدلال على ذلك ان الوقف يطلب به الثواب فلا بد فيه
 من اعتبار الصدقة للتحقيق اصله والمقتى به قول ابي يوسف بأنه يجب العدل والتسوية
 بين الاولاد في العطية ذكورا وانا انا وقال محمد يعطيه على قدر الموارث وروى
 مسلم في صحيحه من حديث النعمان ابن بشير رضی الله تعالى عنه قال تصدق على ابي
 بعض ماله فقالت امي عمرة بنت رواحة لا ارضى حتى تشهد لي رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فانطلق بي يشهد على صدقتي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (افعلت
 بولدك كلهم) قال لا (قال اتقوا الله واعدوا في اولادكم) فرجع ابي فرددت الصدقة
 وعن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (سووا بين
 اولادكم في العطية ولو كنت مؤثرا احد الاثرت النساء على الرجال) رواه سعيد
 في سننه اخذ ابو يوسف وجوب التسوية من هذا الحديث وتبعه اعيان المجتهدين وقالوا
 يأثم بالتخصيص والتفضيل وفسر محمد العدل بالتسوية على قدر الموارث ولس حل

الحياة على حال الموت وساعده العرف ولكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قدر سهم البنت بالنصف في العطايا وما ذكره في معرض النص لا يساعده لان العرف غير معتبر في المنصوص عليه لانه يلزم ابطال النص هذا خلاصة ما حرره في تلك الرسالة وتابعه الشيخ علاء الدين الحصكفي في الدر المختار (اقول) وقد كنت الفت في ذلك رسالة سميتها العقود الدرية في الفريضة الشرعية وبسطت فيها الكلام على ذلك بما لا يزيد عليه فلنذكر من ذلك نبذة يسيرة فنقول قد صرح في الظهيرية بأنه اذا كان له ابن وبنت اراد ان ييرهما فالأفضل ان يجعل للذكر مثل حظ الانثيين عند محمد وعند أبي يوسف يجمعهما سواء وهو المختار لورود الآثار وان وهب كل ماله للابن جاز في القضاء واثم نص عليه محمد . ثم قال قبيل المحاضر والسجلات ان اراد الواقف ان يكون وقته على اولاده يقول تصرف غلاته الى اولاده وهم فلان وفلان وفلانة للذكر مثل حظ الانثيين وان شاء يقول الذكر والانثى على السواء ولكن الاول اقرب الى الصواب واجلب للشواب انتهى فانظر كيف فرق بين الهبة والوقف ولو سلم انهما سواء فلا يلزم من ذلك ان المراد بالفريضة الشرعية حيث اطلقت القسمة بالسوية لما صرحوا به من ان مراعاة غرض الواقفين واجبة وصرح الاصوليون بان العرف يصلح مخصصا (وفي) الاشياء الفاظ الواقفين تبني على عرفهم كما في وقف قمع القدير انتهى وقد منا مثله عن العلامة قاسم (وفي) الفتاوى الكبرى للعلامة ابن حجر المكي لا تبني عبارات الواقفين على الدقائق الاصولية والفقهية والعربية كما اشار اليه الامام البلقيني في الفتاوى وانما بنيتها على ما يتبادر ويفهم منها في العرف وعلى ما هو اقرب الى مقاصد الواقفين وعاداتهم قال وقد تقدم في كلام الزركشي ان القرائن يعمل بها في ذلك صرح به غيره وقد صرحوا بان الفاظ الواقفين اذا ترددت تحمل على اظهر معانيها وبان النظر الى مقاصد الواقفين معتبر كما قاله القفال وغيره انتهى وقد منا ما فيه الكفاية من ذلك وحي فوجب حل كلام هذا الواقف على ما هو المعروف عنده الذي لا يقصد بكلامه سواء (واما) قولهم ان العرف لا يعارض النص لانه يلزم ابطال النص فنقول بموجبه ولكن لانسل وورود النص في مسئلتنا ولو سلمناه فلا يلزم ابطال النص لانا اذا فرضنا ان النص ورد بكرة المفاضلة في الوقف وتعارف الناس ان الفريضة الشرعية معناها المفاضلة واطلق الواقف هذا اللفظ وصرفناه بحكم العرف الى معناه العرفي لا يلزم منه نفي كراهة المفاضلة لان الكراهة حكم شرعي وانصرف اللفظ الى معناه العرفي دلالة عرفية تنصرف اللفظ الى معناه العرفي ونقول ان المراد به المفاضلة وان هذا الذي اراده

الواقف مكروه لوجوب التسوية فقد عملناه بالنص حيث أثبتنا مدلوله وهو الكراهة وعملنا بدلالة اللفظ على مناه العرفي وكل منهما واجب الاتباع ولا يلزم ابطال النص الا اذا قلنا ان معنى الفريضة الشرعية هو مفاضلة لا كراهة فيها ولم نقل بذلك على فرض ورود النص في الوقف وتسميتها فريضة شرعية لا تقتضى مشروعيتها لان ذلك الاسم صار علما عرفيا لهذا المعنى والاعلام لا يعتبر فيها معاني الالفاظ الوضعية كالو سميت شخصا عبد الدار وانف الناقة * على ان المفاضلة فريضة شرعية في باب الميراث فاذا جرى العرف على اطلاقها في باب الوقف لم تخرج عن التسمية الاصلية واذا كان الواجب حل الكلام على معناه المتعارف صار اطلاق هذا اللفظ مساويا للتصريح بقوله للذكر مثل حظ الانثيين ولا يخفى ان الواقف لو صرح بذلك لم يلزم ابطال النص فنكنا لوعبر عنه بما يساويه عرفا والالزم ابطال الدلالة العرفية وحل الالفاظ دائما على المعاني الشرعية وهو خلاف الاجماع (ولا) يقال ان الاصل في كل شيء الكمال فيحمل على التسوية المشروعة لان هذا اذا كان اللفظ صادقا على شيئين فينصرف اللفظ عند الاطلاق الى الكامل منهما والفريضة الشرعية لا معنى لها عرفا الا المفاضلة فحملها على التسوية صرف للفظ عن معناه المقصود للتكلم الى معنى لم يخطر بباله والواجب حل كلام كل عاقد على عادته وان خالفت لغة العرب والشرع (ومن) حل الفريضة الشرعية على المفاضلة العلامة الشيخ محمد الغزالي صاحب التنوير كما يعلم من مراجعة فتاويه المشهورة خلافا لما عزا اليه في الدر المختار وافتي بذلك ايضا الخير الرملي في موضعين من فتاويه وكذا الشيخ اسماعيل الحايك وكذا شيخ صاحب البحر وهو العلامة الشيخ جديب الشلبي في فتاويه المشهورة ورأيت مثله في فتاوى الشهاب احمد الرملي الشافعي وكذا في فتاوى السراج البلقيني الشافعي وتمام الكلام على ذلك في رسالتنا المذكورة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وفي هذا القدر كفاية لدوى الدراية والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وكان الفراغ من تحرير هذه الرسالة وتقريرها في شهر ربيع الثاني سنة ثلاث واربعين ومائتين والف على يد جامعها افقر الوري الى رحمة رب العالمين محمد امين بن عمر عابدين غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين والحمد لله رب العالمين

تحرير العبارة فيمن هو احق بالاجارة للعلامة المرحوم السيد محمد عابدين

رحمه الله تعالى آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي آجر من اتقاه اعظم اجر * واسكنه جنته وجعلها له خير مقر *
 والصلاة والسلام على نبيه الاتق الابن * ذى الخلق الكريم والوجه الاغر * وعلى
 آله واصحابه ذوى الفضل المستقر * والذكر الحسن المستمر * صلاة وسلاما دائمين
 عدد القطر والدر والذر (وبعد) فيقول افقر العباد * الى عفومولاه يوم التناد *
 محمد امين بن عمر عابدين الماتريدي الخنفي * عامله به بلطفه الخنفي * هذه رسالة تسميتها
 تحرير العبارة * فيمن هو اولى بالاجارة * جلنى على جميعها ما اشتهر على السنة العوام
 من الناس والخواص * من ان المستاجر الاول احق بالاجارة من غيره ويجرونه على
 عومه بلا اختصاص * مع ان هذا الحكم ببعض الصور خاص * ولم ينص على تعميمه كما
 يقولونه ناص فاردت تحرير هذا المقام * وتقريبه الى الافهام * بما رفع الابهام. عن
 الخواص والعوام * خدمة لشريعة خير الانام * عليه افضل الصلاة والسلام ونيت
 هذه الرسالة على مقدمة لتمهيد المقصود من الكلام * ومقصد في تحرير ما هو المراد *
 وخاتمة فيما يستتبعه المقام * فاقول * وبحوله سبحانه اصول واجول (المقدمة) في نقل
 عبارات لتمهيد المقصود * يتضح بها المراد بعون الملك المعبود (قال) في الهداية
 ويجوز ان يستاجر الساحق ليقبى فيها اوليفرس فيها نخلا وشجرا لانها منفعة تقصد
 بالاراضى ثم اذا انقضت مدة الاجارة لزمه ان يقطع البناء والفرس ويسلمها
 فارغة لانها لانهاية لهما فى ابقائهما ضرر بصاحب الارض بخلاف ما اذا انقضت
 والزرع بقل حيث يترك باجر المثل الى زمان الادراك لان له نهاية معلومة فامكن
 رعاية الجانبين قال الا ان يختار صاحب الارض ان يفرم له قيمة ذلك مقلوعا وتملكه
 وهذا برضا صاحب الفرس والشجر الا ان تنقص الارض بقلمها فتحتملكهما
 بغير رضاه او يرضى بتزكه على حاله فيكون البناء لهذا والارض لهذا لان الحق
 له فله ان لا يستوفيه قال وفي الجامع الصغير اذا انقضت الاجارة وفي الارض رطوبة
 فانها تعلق لان الرطاب لانهاية لها فاشبه الشجر انتهى كلام الهداية (وقال)
 فى متن الملتقى وصح استيجار الارض للزرع ان بين ما يزرع او قال على ان يزرع
 ماشاء وللبناء والفرس واذا انقضت المدة لزمه ان يقطعها ويسلمها فارغة الا ان يفرم
 المؤجر قيمة ذلك مقلوعا يرضى صاحبه وان كانت الارض تنقص بقلعه فبدون
 رضاه ايضا او يرضى بتزكه فيكون البناء والفرس لهذا والارض لهذا والرطوبة
 كالشجر والزرع يترك باجر المثل الى ان يدرك انتهى * وهكذا فى عامة المتون والشروح

والفتاوى فلا حاجة الى التطويل والاطناب وانت خبير بان صريح عباراتهم ان
المستأجر يجبر على تسليم الارض للمؤجر فارغة وان لم يكن له ان يبقى البناء والغراس
في الارض بدون رضا المؤجر وهذا بعمومه شامل للارض الملك والوقف
(لكن) ذكر في البحر عن القنية ما نصه استأجر ارضا وقفا وغرس فيها وبني
ثم مضت مدة الاجارة فللمستأجر ان يستبقها باجرا مثل اذالم يكن في ذلك ضرر
ولو ابى الموقوف عليهم الا القلع ليس لهم ذلك انتهى * قال في البحر وبهذا يعلم
مسئلة الارض المحتكرة وهي منقولة ايضا في اوقاف الخصاص انتهى * والاستحكار
عقد اجارة يقصد بها استبقاء الارض مقررة للبناء والغرس او لاحدهما كذا في
الفتاوى الخيرية * وكتب الخير الرملي في حاشيته على البحر قوله وبهذا يعلم اي
بقوله استأجر ارضا وقفا الخ وقوله وهي منقولة اي مسئلة الاستبقاء انتهى (و)
حاصله ان مسئلة القنية ينفرد بها صاحب القنية بل ذكرها الخصاص ايضا وقد
رسم لها في القنية (سم قع) فالرمز الاول ان كان بالسین المهملة فهو لاسمعي
المتكلم او بالمعجمة فهو لشرف الائمة المكي والثاني للقاضي عبد الجبار * قال في
القنية قيل لهما اي لصاحبي الرسم بن قلوبى الموقوف عليهم الا القلع هل لهم
ذلك قال لا (قال) الخير الرملي في حاشية البحر وقد قالوا لا تمويل ولا التفات
الى كل ما قاله صاحب القنية مخالفا للقواعد مالم يعضده نقل من غيره وقد عضد
بما في اوقاف الخصاص ووجهه امكان رعاية الجانبين من غير ضرر فعليه اذا
مات احدهما فاللمستأجر او ورثته الاستبقاء فيكون مخصصا لكلام المتون ووجهه
ايضا عدم الفائدة في القلع اذ لو قلع لا تؤجر باكثر منه حتى لو حصل ضرر ما
من انواع الضرر بان كان المستأجر او وارثه مفلسا اوسى المعاملة او متغلبا مخشى
على الوقف منه او غير ذلك من انواع الضرر يجب ان لا يجبر الموقوف عليهم
تأمل انتهى كلام الخير الرملي (قلت) وحاصله ان كلام المتون والشروح وان
كان شاملا للوقف والملك لكن كلام القنية حيث اغتضد بما ذكره الخصاص
صار مخصصا لكلام المتون والشروح بالملك ويكون الوقف خارجا عن ذلك
فلمستأجر الاستبقاء باجر المثل بشرط عدم الضرر على الوقف اصلا (لكن)
قد اضطرب كلام الخير الرملي في فتاواه فتارة افق بهذا وتارة افق باطلاق المتون
والشروح حيث (سئل) في ارض سلطانية او وقف معدة لغراس العنب والتين
والزيتون وغير ذلك من الاشجار وتبقى في ايدي غارسها باجرة المثل مادامت
الاشجار بها وتدفع اجرة مثلها انشأ رجل بطائفة منها غراسا بعد ان استأجرها

من له ولاية ذلك مدة سنين عينها باجرة معلومة هي اجرة مثلها ومات الموجر
 قبل مضي المدة هل للمستاجر استبقاؤها حيث لا ضرر على الجهة التي تصرف
 الاجرة عليها وبمعظم ضرره بقلع غرسه ولا تؤجر بعد قلعه باكثر من الاجرة
 المينة لها ام لا (اجاب) نعم له الاستبقاء حيث لا ضرر على الجهة ولزوم
 الضرر على الغارس ثم نقل ماصر عن القنية والبحرثم قال وانت على علم ان
 الشرع يابى الضرر خصوصا والناس على هذا وفي القلع ضرر عليهم وفي الحديث
 الشريف عن النبي المختار لا ضرر ولا ضرار والله تعالى اعلم (وفي) الخيرية بعد
 ذلك بفاصل يسير (سئل) فيما اذا استأجر رجل ارض بستان لوقف مدة
 سنة لزرع الباذنجان والرطبة والبقول ونحو ذلك مما ليس لانتهاؤه وقت معلوم
 ومضت مدة الاجارة هل يقلع من ارض الوقف وتسلم ارض بستان لناظر امام لا
 (اجاب) نعم بقلع وتسلم الارض لناظر الوقف كما صرحت به المتون قاطبة
 (سئل) في ارض اوقف اجرها الناظر عليها مدة سنين للغرس وانتهت المدة
 والغرس باق فما الحكم (اجاب) يلزم المستأجر قلع الغراس وتسليم الارض
 فارغة ان لم تنقص الارض بالقلع فان نقصت فللناظر ان يتملك الشجر للوقف بقيمته
 حال كونه مقلوعا جبرا على صاحب الشجر وان كانت لا تنقص لا يتملكه جبرا ويلزم
 بالقلع وتسليم الارض للناظر وان تراضيا على تجديد الاجارة وبقاء الغرس جاز
 انتهى (وفيها) بعد ذلك (سئل) في رجل احكر آخر ارضا بمبلغ للبناء بها فاحكر
 المستحكر قطعة منها للرجل ومات المستحكر الاول فهل يبطل الاحكار الاول والثاني
 بموته وللقيم ان يطالب برفع البناء وتسليم الارض فارغة حيث لا ضرر على الارض
 بالرفع ام لا (اجاب) نعم بموت المستحكر يفسخ الاحكار الاول والثاني وللقيم
 ان يطالب برفع البناء وتسليم الارض فارغة كما هو مستفاد من اطلاقهم والله تعالى
 اعلم (وفي) الخيرية ايضا قبل ذلك (سئل) في رجل استأجر ارضا وقفا
 من متول عليه اجارة طويلة وغرس فيها ثم مات المستأجر قبل انتهاء المدة فهل
 تفسخ بموته على قول من جوزها في الوقف للضرورة واذا قلتم نعم فاحكم الغرس
 (اجاب) قال في الهداية في الاوقاف لا تجوز الاجارة الطويلة كيلا يدعى المستأجر
 ملكها وهي ما زاد على ثلاث سنين وهو المختار انتهى * واذا قلنا بجوازها
 على القول المقابل لهذا تفسخ الاجارة بموت المستأجر والحال هذه فيكلف وارثه
 قلع الاشجار ان لم يضر بارض الوقف فان اضر بملكه الناظر بقيمته مستحق القلع للوقف

هذا هو المختار كأنص عليه الأئمة الأخيار وعليه أصحاب المتون وقد صرح في القنية
أنه ان يستبقها بأجر المثل وان ابى الموقوف عليهم وبمثله صرح الخصاص
وهو خلاف ما في المتون والله تعالى اعلم انتهى (اقول) فهذه الاجوبة كلها
سوى الجواب الاول مبنية على ما هو مقتضى اطلاق المتون من ان المستأجر ليس له
الاستبقاء بعد فراغ مدته او انفساخ الاجارة بموته ونجوه الابرضى المؤجر سواء
كانت الارض وقفا او ملكا وان كلام القنية والخصاص لا يعارض اطلاق المتون *
وبهذا يعلم ان ما اجاب به عن السؤال الاول يخالف لاطلاق المتون فلا يعول عليه
ولذا افتى بخلافه في مواضع متعددة * ويمكن الجواب عما افتى به اولاً بإبداء الفارق
وهو ان الارض في السؤال الاول معدة للفرس ولان تبقى في ايدي غارسها باجرة
المثل كما هو مصرح به في صدر السؤال فاذا كانت العادة فيها جارية على ذلك
فتصير كأن الواقف شرط فيها ذلك فيتبع شرطه كالاراضى السلطانية المأددة لذلك
ايضا ويكون المستأجر احق بها لان له فيها حق القرار وهو المعبر عنه بالكردار
(قال) في كتاب المزاحمة من الفتاوى الخيرية (سئل) في رجل منازع في اراضى
بيت المال والوقف والتيار يؤدي قسمها للجهات المذكورة مدة عمره مات عن
ابن وبنت هل تقسم بينهما قسمة ما يملكه من الاموال للذكر مثل حظ الانثيين
ام لا وتبقى في يد الابن المتعاطى للفلاحة فيها ولاشئ للبت فيها (اجاب) المزراع
في الارض السلطانية او الوقف او التيار لا يملك الارض وانما هو احق بمنفعتها
من غيره حيث لم يكن خائفا ولا معطلا لها تعطيلاً يضرب بيت المال والوقف فلا تقسم
قسمة ما يملكه الميت من المال باجاء العلماء وتبقى في يد ابنه المزراع حيث كان صالحا
كما كان ابوه على وجه الاحقية من الغير والله تعالى اعلم (سئل) في قرية يزرع
ارضها المزارعون بالحصص وهى وقف او سلطانية ورجل من اهل القرية واضع يده
عليها مدة سنين يزرعها ويدفع ما هو المتعين من الحصص تلقاها عن ابيه بحيث ان مدته
مدة ابيه عليها تزيد على اربعين سنة ويريد رجل ان يرفع يده عنها ويزرعها مدعيا
ان له فيها حصص هل ترفع يده عنها ام لا ولا يملك المدعى رفع يده عنها (اجاب)
لا ترفع يده عنها ففي الحاوى الزاهدى والقنية له حق القرار في ارض وقف
او سلطانية ويتصرف فيها غيره وهو يراه ولم يمنعه ليس له حق الاسترداد انتهى
بعد ان رضى (بخ) ثم قال قول (بخ) احوط فاذا كان هذا فيمن له حق القرار
فبالك بالمزراع الذى ليس له حق القرار وهو المسمى بالكردار وهو ان يحدث
المزراع في الارض بناء او غراسا او كسبا بالتراب صرح به غالب اهل الفتاوى المعتبرة

والكتب الصحيحة المشتهرة. وبه يعلم حكم اراضى بلادنا التي بايدي المزارعين فافهم
والله سبحانه اعلم (سئل) في ارض سلطانية او وقف بيد زراع مداومين على مزارعتها
مدة سنين هل ترفع يدهم عنها بغير جحمة ماداموا قائمين بمزارعتها ويؤدون ما عليها
ام لا وهل اذا اختار احد مزارعيها الفراغ عنها لمزارع آخر صالح يصح فراغه
ويسوغ للمفروغ له مزارعتها ام لا * وهل اذا ترك رجل منهم مزارعة ارضه استراحة
لتغل الغلة المرغوب فيها سنة او سنين ترفع يده عنها وتدفع لغيره ام لا مالم يكن
خائفا او عاجزا او يتركها ثلاث سنين متوالية (اجاب) لا ترفع يدهم عنها بغير وجه
اذ المقصود منها متوفر ومن فرغ لمزارع صالح فقد اتى بصالح ولم يعمل عملا غير صالح
فيصح ولا اعتراض عليه وللمفروغ له مزارعتها ولا ترفع ايدي المزارعين عنها
بغير جحمة يأتون بها حيث قاموا بمزارعتها وادوا ما عليها ولا جناح على من تركها
سنة او سنين لتغل الغلة المرغوب فيها فلا يقابل بالمنع والدفع لغيره مالم يكن خائفا
او عاجزا او تاركها ثلاث سنوات متوالات والله تعالى اعلم انتهى * وفي الفتاوى
الرحيية (سئل) عن ارض من اراضى قرية موقوفة على جهة بريد جماعة من
غزاهلها يزرعونها ويدفعون قسم خارجها لتولى الوقف مدة تزيد على خمس عشرة
سنة فهل لتولى الوقف او لغيره من الحكم انتزاعها من يدهم ودفعها لاهل القرية
ام لا (اجاب) اذا ثبت انهم معطووها ثلاث سنين تنزع من ايديهم وينتقلها معطلة
تقدم لانها خلاف الظاهر واما اذا لم تقم بينة على التعطيل وكان كما ذكر فليس لاحد
ان ينزعها من ايديهم بغير وجه شرعى فهي كالارض المحجرة في اباحة التصرف
وقد قال عمر رضى الله تعالى عنه ليس المحجور بعد ثلاث سنين حق وبذلك استقر
القانون السلطاني المقنن على وجه الشرع الشريف فلا يجوز مخالفة ولى الامر
نصره الله تعالى واهلك عدوه آمين (سئل) عن فلاح مزارع في ارض وقف
بالحصنة تركها اختيارا سنين فزرعها آخر باذن من له الاذن والآن يريد التارك
ان يرفع يده عنها هل له ذلك اولا (اجاب) ليس له ذلك بل لو كان له فيها حق القرار
وتركها بالاختيار سقط حقه فبالاولى اذا تركها كذلك وله فيها مجرد حق المنفعة
كما صرح بالاولى في الحاوى والقنية وتبقى في يد المزارع الثانى باذن المتكلم عليها والحالة
هذه والله تعالى اعلم انتهى ﴿ تنبيه ﴾ قد ثبت حق القرار بغير البناء والغرس
بان تكون الارض معطلة فيستأجرها من المتكلم عليها ليصلحها للزراعة ويحرقها
ويكسبها وهو المسمى بعشدة المسكة فلا تنزع من يده مادام يدفع ما عليها من القسم
المتعارف كالعشر ونحوه واذا مات عن ابن توجه لابنه فيقوم مقامه فيها وكذا

لوفرغ عنها وفرضها الغيره باذن المتولى لو كانت الارض وقفا اوباذن نائب السلطان وهو التيمارى والزعيم لوسلطانيه * وقد رأيت بخط شيخ مشايخنا خاتمة الفقهاء الشيخ ابراهيم السايحاني الغزى المسكة عبارة عن استحقاق الحراثة في ارض الغير وذكر في الحامدية قبل ذلك انها لا تورث وانما توجه لابن القادر عليها دون البنت ثم نقل عن مجموعة عبدالله افندي انها عند عدم الابن تعطى لبنته فان لم توجد فلاخيه لآب فان لم يوجد فلاخته الساكنة فيها فان لم توجد فلامه (وذكر العلائى) في خراج الدر المنتقى تنتقل للابن ولا تعطى البنت حصه وان لم يترك اسنابل بنتا لا تعطى ويعطى صاحب التيمارى لمن اراد وفي سنة ثمانية وخسين وتسعمائة في مثل هذه الاراضى التى تحيى وتقمح (لمسه وتقلح) بعمل وكلفة دراهم فعلى تقدير ان تعطى للغير بالطابو فالبنات لما كان يلزم حرمانهن من المال الذى صرفه ابوهن ورد الامر السلطانى بالاعطاء لهن لكن تنافس الاخت البنت في ذلك فيؤتى بجماعة ليس لهم غرض فالى مقدار قدروا الطابو به تعطيه البنات وياخذن الارض (وايضا في الحامدية) اذا وقع التفويض بالاذن صاحب الارض لا تزول الارض عن يد المفوض حقيقة فكانت في يد المفوض اليه عارية واذا كانت الارض وقفا فتفويضها متوقف على اذن الناظر لاعلى اجازة العسرى ولا تؤجر ممن لامسكته مع وجوده بدون وجه شرعى واذا زرع اجنبى فيها بالاذن صاحب المسكة ولا وجه شرعى يؤمر بقلع الزرع ويسقط حقه اى حق صاحب المسكة بتركها ثلاث سنوات اختيارا وعند الحساب لا تكون المسكة فى الاراضى الموقوفة وانما تكون فى الخراجية انتهى ما ذكره السايحانى رجه الله تعالى (وفى) الحامدية ايضا فى مزرعة وقف تعطلت بسبب تعطل قناتها ودورها آجرها الناظر لمن يعزل قناتها ويعمرها من ماله ليكون مرصدا له عليها للضرورة الداعية واذن له بجرثها وكبسها بالتراب وتسويتها ليكون له حق القرار فيها المبرعنه بالمسكة وبالغراس والبناء ليكون ذلك ملكه فانه يصح (وفيها) ارض وقف سليخة غيرصالحة للزراعة اذن المتولى لرجل بجرثها وكبسها واصلاحها وزراعتها ففعل ذلك فى ست سنوات ثم تولى على الوقف آخر يريد رفع يد الرجل عنها بدون وجه شرعى (فاجاب) بانه حيث ثبت له حق القرار فيها تبقى بيده باجر مثلها اوباداء قسمها المتعارف لجهة الوقف (وفيها) عن البحر عن القنية يجوز للمستأجرين غرس الاشجار والكروم فى الارض الموقوفة اذالم يضرب الارض بلاصرح الاذن من المتولى دون حفر الحياض وانما يحمل للمتولى الاذن فيما يزيد الوقف به خيرا قال

مصنف القنية قلت وهذا ان لم يكن لهم فيها حق قرار العمارة اما اذا كان فلا يحرم
الطفر والغرس والحائط من ترابها الوجود الاذن في مثلها انتهى (وافتى) في الحامدية
بان من فرغ عن مشد مسكته في ارض وقف سليخة باجازة المتولى ليس له الرجوع
وبانه يتوقف صحة الفراغ في ارض وقف عليها عشر لتبارى على اذن المتولى لاعلى
اذن صاحب العشر وبانه اذا كان الميث اشجار ومشد مسكة في ارض وقف تنتقل لورثته
بعده وكذا لو كان في وسطها شجرتان كبيرتان بخلاف ما لو كانتا في جانب من الاض
كالسنة والجداول او كانت خالية عن ذلك وكان له ابن ذكر فانه احق بالتوجيه له
من غيره (وفيها) عن النهاية في باب ما تجب فيه الشفعة ان الشفعة تجب في الاراضى
التي تملك رقابها حتى ان الاراضى التي حازها الامام لبيت المال ودفنها الى الناس
مزارعة فصار لهم فيها قرار البناء والاشجار لو بيعت هذه الاراضى فيبيعها باطل
وبيع الكر دار اذا كان معلوماً يجوز ولكن لاشفعة فيها انتهى (اقول) وفي المغرب
والقاموس الكر دار بكسر الكاف مثل البناء والاشجار والكبس اذا كبسه من تراب
نقله من مكان كان يملكه ومنه قول الفقهاء يجوز بيع الكر دار ولا شفعة فيه لانه
نقل انتهى (وفي) التجنيس لصاحب الهداية رجل اشترى من رجل سكنى
له في خانوت رجل آخر مراكبا بمال معلوم وقد اخبره البائع بان اجرة هذا الخانوت
ستة ثم ظهر بعد ذلك ان اجرته عشرة ليس له ان يرده على البائع لان العيب في غير
المشترى ولصاحب الخانوت ان يكلف المشتري رفع السكنى وان كان على المشتري
ضرر لانه شغل ملكه انتهى (وفي) الفصل السادس عشر من جامع الفصولين
عن الذخيرة شري سكنى في دكان وقف فقال المتولى ما اذنت له بالسكنى واضر
بالرفع فلو شراء بشرط القرار يرجع على بائنه والا فلا يرجع عليه بثمنه ولا بتقصانه
انتهى (قلت) ومفهومه انه لو اذن المتولى بوضع السكنى ليس له رفعه لان المستأجر
ثبت له حق القرار وهذا في الوقف فلا ينافي ما مر عن التجنيس من ان لصاحب الخانوت
ان يكلف المشتري رفع السكنى لان ذلك في الملك بقريئة التعليل بقوله لانه شغل ملكه
والفرق ان الوقف معد للايجار فايجاره من ذى اليد باجرة مثله اولى من ايجاره
من اجنبي لمافيه من النظر للوقف والنظر للمستأجر الذي وضع السكنى بالاذن
وثبت له حق القرار بخلاف الملك فان لصاحبه ان لا يؤثر ليسكنه بنفسه او يعيره
او يرهنه او يبيعه او يعطيه (واستفيد) من كلام التجنيس وجامع الفصولين ان السكنى
عبارة عن عين قائمة من بناء او خشب تركيب في الخانوت مثلا باذن المتولى تباع
وتوهب وتورث فهي من نوع الكر دار المتقدم وقد ذكر في الظهيرية في آخر كتاب

الدطاوى انواع الكردارات من كردار الحمام وكردار العطار وكردار الكرم ونحو
 ذلك (وبه علم) ان الكردار لا يلزم ان يكون متصلا بالارض فيصدق على ما ينقل
 ويحول مثل كردار الحلاق والقهوانى والحامى ويصدق على ما يركب فى الحوائت
 مثل الاغلاق والرفوف ونحو ذلك وهذا هو المسمى بالجذك وهذا غير الخلو الذى
 ذكره فى الاشباه فانه بمنزلة مشد المسكة المار وهو وصف لاعمين قائمة فلا يجوز
 بيعه ولا يورث وانما ينقل الى الولد بطريق الاحقية كما مر (وما) ذكره فى الاشباه
 من جواز بيع الخلو بناء على اعتبار العرف الخاص ردوه عليه وقد انب فى ردء العلامة
 الشرنبلالى رسالة خاصة وحيث لم يجز بيع الخلو فلا يجوز بيع المسكة (قال) العلامة
 الشيخ علاء الدين فى الدر المختار فى اوائل كتاب البيوع مانصه وفى معين المفق للمصنف
 معزيا للولوالجية عمارة فى ارض رجل بيعت فان بناء او اشجار اجاز وان كرا با او كرى
 انهار ونحوه مالم يكن ذلك بمال ولا بمعنى مال لم يجز قلت ومفاده ان بيع المسكة لا يجوز
 وكذا رهنا ولذا جعله الآن فراغا كالوظائف فليحمر انتهى الكلام الشيخ علاء الدين
 (واما) ما فى القنية والحامى الزاهدى من انه يثبت حق القرار فى ثلاثين سنة
 فى الارض السلطانية والمالك وفى الوقف فى ثلاث سنين ولو باع حق قراره فيها
 جاز وفى الهبة اختلافا ولو تركها بالاختيار تسقط قدميته انتهى (فالمراد) بحق
 القرار فى قوله ولو باع حق قراره الايعان المتقومة لا مجرد الامر المعنوى بقريئة
 قوله فى النزابة ولاشفعة فى الكردار اى البناء ويسمى بخوارزم حق القرار لانه
 نقل انتهى * فقد سمي البناء بحق قرار ومثله ما قدمناه عن النهاية وقد صرح ايضا
 بهذا المراد العلامة الشرنبلالى فى رسالته (و) نقل فى الحامدية عن صرة الفتاوى
 عن خزانة المفتين رجل تصرف فى الارض الميرية عشر سنين ثبت له حق القرار
 ولا تؤخذ من يده انتهى * وهذا خلاف ما مر عن القنية والحامى من انه يثبت
 فى ثلاثين سنة فى الارض السلطانية والمالك والله تعالى اعلم * وتام الكلام على هذه
 المسائل مبسوط فى كتابنا العقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية فمن اراد الزيادة
 على ما ذكرناه هنا فلينظره فى باب مشد المسكة هناك (فصل) قد ظهر لك بما قررناه
 وما نقلناه عن المتون وغيرها ان المستأجر بمد فراع مدة اجارته يلزمه تسليم الارض
 وليس له استبقاء بناءه او غراسه بالارض المتكلم على الارض الا اذا كان له فيها
 زرع فانه يترك فيها باجران مثل الى ان يدرك لانه نهاية معلومة بخلاف البناء والغراس
 وصول الرطبة التى تبقى فى الارض لالى مدة معلومة فليس له استبقاء ذلك بل يقطع
 ذلك ويسلم الارض فارغة مالم يكن فى القلع ضرر على الارض فان المؤجر يملك ذلك جبها

على المستأجر بقيمته مقلوبا الا ان يتراضيا على بقائه (وعلمت) ان هذا شامل للارض الملك والوقف الا اذا كانت ارض الوقف معدة لذلك كالقري والمزارع التي اعدت للزراعة والاستبقاء في ايدي فلاحيهما الساكنين فيها والخارجين عنها باجرة المثل من الدارهم او يقسم من الخارج كنصفه وربعه ونحو ذلك مما هو قائم مقام اجرة المثل ومثل ذلك الاراضي السلطانية فان ذلك كله لا يتم عمارته والانتفاع به المعتبر ابقاءه بايدي المزارعين فانه لو لذلك ما سكن اهل القري المذكورة فيها فانهم اذا علموا انهم اذا فحوا الارض وكروا انها وعرسوا فيها اخذت منهم واخرجوا منها ما فعلوا ذلك ولا سكنوها فكانت الضرورة داعية الى نقائها بايديهم اذا كان لهم فيها كردار او مشد مسكة ماداموا يدفعون اجرة مثلها ولم يطلوها ثلاث سنين كما لان تعطيلها اقل من ذلك قد يكون لاستراحة الارض حتى تغل الغلة المقصودة فان عطلوها اكثر سقط حقهم ودفعت لغيرهم (وكذا) لو امتنوا من دفع اجر المثل او ما قام مقامه من القسم المتعارف والافهم احق من غيرهم رعاية للجانبين ودفعا للضرر عن الفريقين فان بذلك يحصل النفع لهم ولجهة الوقف او الميرى ومثل ذلك الحوائث اى الدكاكين الموقوفة المعدة للاستقلال اذا كان فيها المستأجر سكنى موضوع باذن المتولى وقام المستأجر بعمارتها وثبت له فيها حق القرار وصار له فيها الكردار المبرع عنه في زماننا بالجدة كما لا ننزع من يده ولا تؤجر لغيره مادام يدفع اجر المثل والمراد باجر المثل فيها هو ما تستأجر به اذا كانت خالية عن البناء (ففي وقف البحر الرائق) عن المحيط وغيره حائوت وقف وعمارته ملك لرجل ابي صاحب العمارة ان يستأجر باجر مثله ينظر ان كانت العمارة لورفت يستأجر باكثر مما يستأجر صاحب العمارة كلف رفع العمارة ويؤجر من غيره لان النقصان عن اجر المثل لا يجوز لغيره ضرورة وان كانت لاستأجر باكثر مما يستأجره لا يكلف وتترك في يده بذلك الاجر لان فيه ضرورة انتهى (وفي) فصول العمادى واقعة الفتوى استأجر عرضة موقوفة من المتولى مدة باجر المثل وبنى عليها باذن المتولى فلما مضت المدة زاد آخر على اجر تلك المدة للمدة المستقبلية فرضى صاحب السكنى بتلك الزيادة هل هو اولى نعم هو اولى اه يعنى صاحب البناء اولى بالاجارة اذا رضى بالزيادة بعد انتهاء المدة لان له حق القرار فلا يكلف بالرفع (اقول) وينبغي ان يقال مثل ذلك في مشد المسكة فان صاحب المشد وان لم يكن له في الارض عين قائمة لكن له فيها تمب وخدمة حيث حرقها وكربها وكري انها حتى صارت قابلة للزراعة فتعتبر اجرة مثلها على تقدير كونها معلقة

خالية عن ذلك الذي فعله فيها فيؤخذ منه بقدره وكذا من قام مقامه من ولد أو مفروغ
 له ومثل ذلك ينبغي ان يقال في الجدة فتعتبر اجرة الخانوت خالية عن جدك القائم فيها
 وعما انفق عليه حتى صارت قابلة لتتمام الانتفاع (وهذا) كله غير واقع في زماننا
 فان صاحب المشد أو الجدك لا يدفع اجر المثل ولا نصفه بل ولا عشره ومثله صاحب
 العراس والبناء في البساطين ونحوها وهو المسمى في عرفنا صاحب القيمة وبسبب ذلك
 صار الجدك يباع بثمن كثير ويرغب المشتري في ذلك لعلمه بأنه يدفع اقل من عشر اجرة
 الخانوت ويشتري الجدك الذي يساوي في نفسه شيئاً يسيراً بثمن كثير جداً وفي الحقيقة
 ممن الخانوت وكذا القيمة المعروفة في البساتين (قال) العلامة قتالي زاده
 في رسالته المؤلفة في الاستبدال ان مسائل البناء على ارض الوقف والعراس عليها
 كثيرة الوقوع في البلدان خصوصاً دمشق فان بساتينها كثيرة واكثرها اراض واقف
 غرس عليها المستأجرون وجعلوها املاكاً واكثر اجاراتها باقل من اجر المثل
 اما ابتداء واما بزيادة الرغبات وكذلك حوائت البلدان فاذا طاب المتولى او
 القاعى رفع اجاراتها الى اجر المثل يتظلم سكانها ومستأجروها ويزعمون انه ظلم
 عليهم وهم ظالمون وبعض الصدور والا كابر ايضا قديما ونونهم ويزعمون ان هذا
 تحريك فتنة فيجب على كل قاض عادل عالم وكل قيم امين غير ظالم ان ينظر فان كان
 بحيث لو رفع وبقيت الارض بيضاء نقيمة يستأجرها المستأجرون باكثر بزيادة
 لا يتقابن فيها الناس وثبت ذلك بخبر اثنين خبيرين يقول لصاحب البناء اما
 ان تفسخ وترفع البناء والعراس او تقبلها بهذه الاجرة فان قبلها تبقى الاجارة والا
 يرفع بناءه وغرسه وقلما يضر رفعه بالارض فلا يبالي به الى آخر ما قال رحمه الله
 تعالى فعلم بهذا ان هذه علة قديعة ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم (المقصد)
 في تحرير ما هو المراد من هذا الكلام حيث علمت ما قررناه من كلام علمائنا ظهر لك انه اذا
 فرغت مدة اجارة المستأجر وليس له في الارض كودار من بناء أو عراس او كبس
 ولا مشد مسكة وجب عليه تسليم الارض للمؤجر اذا امتنع من ايجارها له وليس
 للمستأجر ان يقول انا احق باستيجارها لانها كانت بيدي اذ لا قائل بذلك من اهل
 مذهبنا ولا وجه له الاصل مع ما يلزم على ذلك من الضرر والاستيلاء على الاوقاف ونحوها
 بلا مسوغ شرعى حيث تبقى الارض بيده مدة طويلة لا يقدر المؤجر على ايجارها
 لغيره ويحكم به المستأجر وربما كان مغلساً اوسى المعاملة او متغلباً لا يقدر المؤجر
 على تحصيل الاجرة منه مع انه اذا كان المستأجر او وارثه كذلك وكان له في الارض
 كودار من بناء وعراس يؤمر بقلعه وتسليم الارض للمؤجر كما قدمناه عن حاشية

الخير الرملى وصرح في الاسعاف وغيره بانه لو تبين ان المستأجر يخاف منه على
 رقبة الوقف يفسخ القاضى الاجارة ويخرجه من يده انتهى فهذا اذا كانت مدة
 الاجارة باقية فكيف اذا فرغت وانقضت ولم يبق له فيها حق اصلا وهذا ايضا اذا
 كان يدفع اجرة المثل تماما فكيف اذا كان لا يستأجر الا بدون اجرة المثل (وبهذا)
 ظهر غلط ما يتقدمه كثير من اهل زماننا من ان المستأجر الاول احق ويسمونه
 ذا اليد ويقولون لو اوجرت لغيره لا يصح الايجار ومنشأ غلطهم ما وقع في بعض
 الكتب فيما لو زادت اجرة المثل في اثناء المدة من ان للتولى فسح الاجارة وبيعها لغيره
 الا اذا رضى المستأجر الاول بدفع الزيادة فانه يكون احق من غيره (قال) في البحر
 من كتاب الوقف وحاصل كلامهم في الزيادة ان الساكن لو كان غير مستأجر
 او مستأجرا اجارة فاسدة فانه لاحق له وتقبل الزيادة ويخرج ويسلم المتولى العين
 الى المستأجر وان كان مستأجرا اجارة صحيحة فان كانت الزيادة تعتسا فهي غير
 مقبولة واصلا وان كانت لزيادة اجر المثل عند الكل عرض المتولى الزيادة على المستأجر
 فان قبلها فهو الاحق والى الآخرها من الثاني انتهى (فقد) شرط لكونه الاول
 احق شرطين (الاول) كونه مستأجرا اجارة صحيحة ومن شروط صحتها كونه
 مستأجرا من ابتداء باجر المثل فلو بدونه بغبن فاحش كانت فاسدة فيوجرها
 اجارة صحيحة من الاول ومن غيره باجر المثل كافي الدر المختار من الاجارات وهو المذكور
 في عامة الكتب كما في حاشية المحوى على الاشياء (الثاني) ان يقبل الزيادة فان لم
 يقبلها وكانت بقدر اجر المثل لازيادة ضرر وتعنت تؤجر من غيره واما ما في الثالث
 عشر من جامع الفصولين لو آجره باجر مثله ثم زاد اجر مثله لانه فسح ولو آجره
 باقل وجب الاقل فلوزاد آخر فليتولى ان يخرج الاول الا ان يستأجره الاول باجر
 مثله انتهى فلا ينافى ما قلناه لان مراده بالاقل ما كان بغبن يسير اذ لو كان بغبن
 فاحش تكون فاسدة ولما ن يؤجرها من غيره كما سيأتى عن الخانية ويدل عليه قوله
 وجب الاقل اذ لو كان غبنا فاحشا يلزم اتمام اجر المثل كما صرحوا به (اقول)
 ووجه كونه احق من غيره فيما اذا كان مستأجرا اجارة صحيحة وزادت اجرة
 المثل في اثناء المدة ورضى بدفع الزيادة هو ان زيادة اجرة المثل في اثناء المدة علة
 لتكمن المؤجر من فسح الاجارة لدفع الضرر عن الوقف فاذا قبل المستأجر
 الزيادة ورضى بدفعها فقد زال الضرر وانتفت العلة المسوغة للفسح فيكون احق
 من غيره لان عقد اجارته كان صحيحا في الابتداء والمدة باقية لم تفرغ ولكنه عرض
 في الاشياء ما يسوغ بفسح ذلك العقد الصحيح فاذا انتفت العلة المسوغة للفسح بقوله

الزيادة فكانه لم يعرض ذلك المسوغ اصلا فيمضى على عقده الصحيح او يفسخه معه
 ويحمله عقدا آخر بالاجرة الثانية الى انتهاء مدته فاذا انتهت المدة لم يبق له حق
 فح ينجير المؤجر بين ابقائها معه بتجديد عقد آخر او ايجارها لغيره باجر المثل الا
 اذا كان له فيها حق القرار فلا تؤجر ثانيا من غيره لانه وان انتهت مدته وفرغ
 عقد اجارته لكن له فيها حق آخر فيكون ايجارها لغيره تضييعا لحقه فتؤجر منه
 باجر المثل وكما زاد اجر المثل يزداد عليه فاذا قبل ذلك يكون احق ويكون فيه
 رعاية للجانبين جانب جهة الوقف وجانب المستأجر على ما قدمناه (واما) اذا
 لم يكن له فيها حق القرار وفرغت مدة اجارته فلا قائل بانها احق من غيره وانه يلزم
 المؤجر ايجارها منه فان هذا مخالف لما اطبقت عليه كتب ائمتنا متونا وشروحا
 وفتاوى من انه بعد انتهاء المدة يلزم المستأجر تسليم الارض فارغة وقلع بنائه
 وغراسه الا اذا كانت معدة لذلك وثبت له فيها حق القرار كما علمت من استثناء اصحاب
 الفتاوى ذلك فيبقى ما عداه داخلا في اطلاق عبارات المتون والشروح (واما)
 مسألة زيادة الاجرة فهي غير داخلة في كلام المتون وغيرها لانها مصورة فيما
 اذا زادت اجرة المثل في اثناء المدة لا بعد انتهائها فاذا كانت الزيادة في اثناء المدة
 كان المستأجر الاول احق اذا قبل الزيادة لانه حقا وهو بقاء عقد اجارته الصحيح
 كما اشار اليه في الفتاوى الرحيمية بقوله فان قبلها فهو الاحق لحقه القائم انتهى
 ولذلك كان عقده فاسدا لم يكن احق من غيره مع انهم يعاملون الفاسد معاملة
 الصحيح في كثير من المواضع وهنالم يعاملوه معاملة فكيف اذا فرغت مدة عقده
 ولم يبق له عقد اصلا لصحيح ولا فاسد فكيف يسوغ لعاقل فضلا عن فاضل ان يقول
 انه احق من غيره ولا يخرج الارض من يده مادام يطلب ايجارها ولو في مدة
 خمسين سنة مثلا حتى يتوصل الى دعوى ملكيتها ويتحكم في المؤجر ويطرف عليه
 لعلمه انه لا يمكنه ان يخرجها من يده (فان قلت) يمكن ان يكون اهل زماننا قاسوا هذه
 المسئلة على مسألة ما اذا زاد اجر المثل في اثناء المدة وقبلها المستأجر (قلت)
 القياس له شروط مقررة في كتب الاصول منها وجود الجامع بين المقيس والمقيس
 عليه وقد علمت مما قررناه آتفا الفرق الواضح بين المسئلتين فلا جامع بينهما على
 ان القياس وظيفة المجتهد المطلق او المجتهد المقيد كاصحاب الامام وليس زماننا زمان
 اجتهاد الا ترى ما ذكره في الخلاصة من ان فقيها من الفقهاء قال للصدر الشهيد
 انت مجتهد فقال ايها الفقيه ذهب الاجتهاد مع اهله وانا اذا عرفت اقوال العلماء
 وحكيها على وجهها فاي نعمة اعظم منها وقال ايضا في كتاب القضاء القاضى

اذا قاس مسألة على مسألة وحكم وظهر رواية ان الحكم بخلافها فالخصومة للمدعى
 عليه يوم القيمة على القاضى وعلى المدعى لان القاضى آثم بالاجتهاد لانه ليس احد
 من اهل الاجتهاد في زماننا والمدعى آثم باخذ المال انتهى فاذا لم يكن الصدر الشهيد
 مجتهدا وقال الاجتهاد ذهب مع اهله مع علو مقامه في العلم والفقه وقد استشهد
 في سنة خمس وثلاثين وخمسمائة وتوفي صاحب الخلاصة في سنة سبعين وخمسمائة
 فبالك باهل زماننا هذا (وقد نقلوا عن ائمتنا انه لا يحل لاحد ان يفتى بقولنا
 حتى يعلم من اين قلنا اى حتى يعلم المفتى دليل الحكم ووجهه فاذا كان دليله القياس
 على غيره مثلا وعرف وجه الحاقه بالقياس عليه يكون قد عرف علة الحكم فاذا
 وقعت حادثة وجدت فيها تلك العلة يبينها يعلم انها من جزئيات ذلك الحكم الذي
 قاله المجتهد بخلاف ما اذا لم يعلم العلة فانه يكون الى الخطأ أقرب منه الى الصواب
 كما في مسئلتنا هذه فان الفقهاء قالوا اذا زادت اجرة امثل في اثناء المدة وقبل المستأجر
 الاول الزيادة فهو حق واهل زماننا سمعوا ان المستأجر الاول اذا قبل الزيادة
 فهو احق فقالوا اذا فرغت مدة اجارته كان احق اذا قبل الزيادة ايضا فاخطأوا
 حيث لم يعرفوا وجه الاحقية في المسئلة المنصوصة وهو كون مدته باقية وقبوله
 لما هو علة لفسخ الموجر عقد الاجارة وانه بقبوله ذلك تزول علة لفسخ فيكون
 احق وهذا الوجه لم يوجد فيما اذا فرغت المدة ونظير ذلك ان ائمتنا الثلاثة اتفقوا
 على انه لا يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن وغيره من الطاعات ثم جاء من بعدهم
 من المتأخرين فاقتوا بجواز الاجرة على التعليم وعلى الاذان والامامة لان المعلمين في الصدر
 الاول كان لهم عطايامن بيت المال تقويم بكفايتهم وكذا المؤذنون والائمة ثم انقطع ذلك
 وآل الامر الى ان المعلمين ونحوهم اذا اشتغلوا بذلك لا يمكنهم تحصيل ما يكفيهم
 ويكفي عيالهم الا باخذ الاجرة فافتى المتأخرون بجواز اخذ الاجرة خوفا على
 القرآن من الضياع وعلى الاذان والامامة اللذان هما من شعائر الدين لعلمهم بان
 الامر لو كان كذلك في الصدر الاول لقلل ائمتنا الثلاثة بجواز اخذ الاجرة لهذه
 الضرورة وهى خوف الضياع فاذا كانت هذه العلة سببا لمخالفة المتأخرين لاصل
 المذهب كيف يسوغ لاحد ان يقول بجواز اخذ الاجرة على جميع الطاعات
 الحاقا لها بالتعليم والاذان والامامة مع عدم الجامع وهو خوف الضياع (وبه)
 ظهر خطأ من قال ايضا بجواز الاجرة على تلاوة القرآن واهداء ثوابها لليت فان
 منشأ الغفلة عن وجه ما قاله المتأخرون من الضرورة المذكورة وانت تعلم انه لا
 ضرورة لاخذ الاجرة على مجرد التلاوة واهداء ثوابها لليت فانه لا يلزم من منع

ذلك صياح القرآن فكيف يسوغ مخالفة المذهب الذي عليه أئمتنا الثلاثة بدون
 وجود العلة التي هي سبب مخالفة المتأخرين الا ترى انه لو انتظم بيت المال وصار
 للمعلمين والائمة والمؤذنين عطايا منه تكفيهم كما كان في الصدر الاول لا يمكن المتأخرين
 ان يقولوا بجواز اخذ الاجرة فانهم لم يخالفوا المتقدمين الا لهذه الضرورة فاذا
 زالت العلة لم يبق وجه للمخالفة فمن علم وجه قول المتأخرين وعرف من اين قالوا
 علم قطعا انه لا يجوز اخذ الاجرة على التلاوة المجردة ولا على نحو الصوم والصلاة
 ومن لم يعلم ذلك قال برأيه ما قال وركب متن عيا توقعه في الاحوال (ثم اعلم)
 ان ما ذكرنا من ان المستأجر الاول احق مبنى على ان المتولى له فسخ الاجارة
 بالزيادة العارضة في اثناء المدة وهي رواية شرح الطحاوى اما على رواية اهل سمرقند
 من انه ليس له الفسخ لان العبرة لا ابتداء العقد فلا يتأني القول بانه احق من غيره
 بالاستئجار لان عقدا جارته باق لا يمكن فسخه (قال) في الخانية من كتاب الاجارات
 المتولى اذا اجر حمام الوقف من رجل ثم جاء آخر وزاد في اجرة الحمام قالوا
 ان كان حين اجر حمام من الاول آجره باجرة مثله او بنقصان يسير يتغابن الناس
 في مثله فليس للمتولى ان يخرج الاول قبل انقضاء مدة الاجارة وان كانت الاجارة
 الاولى بما لا يتغابن فيه تكون فاسدة وله ان يؤجرها اجارة صحيحة اما من الاول او
 من غيره باجرة المثل او بالزيادة على قدر ما يرضى به المستأجر وان كانت الاجارة
 الاولى باجر المثل ثم ازداد اجر مثلها كان للمتولى ان يفسخ الاجارة وما لم يفسخ
 يكون على المستأجر المسمى كما ذكره الطحاوى انتهى (وفيها) ايضا من كتاب
 الوقف في فصل اجارة الوقف رجل استأجر ارض وقف ثلاث سنين بأجرة
 معلومة هي اجر المثل فلما دخلت السنة الثانية كثرت رغبات الناس وازداد اجر
 الارض قالوا ليس للمتولى ان ينقض الاجارة لنقصان اجر المثل لان اجر المثل
 انما يعتبر وقت العقد ووقت العقد كان المسمى اجر المثل فلا يعتبر التغيير بعد ذلك
 انتهى فقد مشى اولا على رواية شرح الطحاوى وثانيا على رواية اهل سمرقند
 (وفي) الذخيرة اذا استأجر ارض الوقف ثلاث سنين باجرة معلومة هي اجر
 المثل حتى جازت الاجارة فرخصت الاجرة لا تنفسخ واذا زاد اجر مثلها بعد
 مضي مدة على رواية اهل سمرقند لا يفسخ العقد وعلى رواية شرح الطحاوى
 يفسخ ويحدد العقد والى وقت الفسخ يجب المسمى لما مضى واذا كانت الارض
 بحال لا يمكن فسخ الاجارة بان كان فيها زرع لم يستحصد بعد فالى وقت زيادته
 يجب المسمى بقدره وبعد الزيادة الى تمام السنة يجب اجر مثلها وزيادة الاجر تعتبر

اذا زادت عند الكل هذه الجملة في مزارعة شرح الطحاوي انتهى (وقد) ذكر
 هذه المسئلة في انفع الوسائل واكثر فيها من النقول عن كتب أئمتنا المعتبرة ففهم
 من اقتصر على رواية شرح الطحاوي كقاضى خان في الاجارات وصاحب القنية
 والبدائع والنابيع وغيرهم ومنهم من اقتصر على الرواية الاخرى كقاضى خان
 في الوقف والخاصة في فتاويه والحسام الشهيد في واقعاته وصاحب خزانه الاكمل
 وصاحب الاحكام ومنية المفتى والمحيط ومنهم من ذكر الروايتين كصاحب
 الذخيرة وشمسة الفتاوى وليس في شئ مما نقله عن هذه الكتب ذكر العرض على
 المستأجر الاول ولا ذكر انه احق (نعم) ذكر ذلك في جامع الفصولين فقال
 ولو غلت الاجرة لا تفسخ في رواية لان اجر المثل يعتبر وقت العقد وتفسخ في
 رواية ويجدد العقد الى وقت الفسخ لزم المسمى الاول ثم فيما بعده لورضى
 المستأجر الاول بالزيادة فهو اولى من غيره ولو لم يمكن فسخ العقد بان كان فيها زرع
 فالى وقت زيادته لزم المسمى الاول وبعد الزيادة يجب اجر مثلها وزيادة الاجرة
 تعتبر لو زادت عند الكل حتى لو زادوا واحد تعنتا لا تعتبر هذه الزيادة انتهى * وعليه
 مشى صاحب البحر كما قدمناه وتبعه تلميذه التمر تاشى في متن التوير من كتاب
 الوقف (وقد) يقال ان ما صرح به في جامع الفصولين هو مرادهم وان سكتوا
 عنه لان قولهم على رواية شرح الطحاوي يفسخ ويجدد العقد يشير الى تجديده
 مع المستأجر الاول وفائدة التجديد الزامه بالزيادة العارضة لانه قبل الفسخ لا
 يلزمه الا المسمى والمراد بالفسخ والتجديد قبول المستأجر الزيادة من وقتها لانه
 لا يكون الا بالرجوع عن العقد الاول الذى كان بدون هذه الزيادة لكن الظاهر
 ان الفسخ غير لازم ويكون قبوله الزيادة بالعقد الاول بمنزلة زيادة المشتري فيمن
 المبيع فانها تلزم بدون فسخ العقد نعم يلزم الفسخ لو امتنع من قبول الزيادة لتؤجر
 من غيره (ثم) ما ذكر من هاتين الروايتين قال بعض العلماء انهما قريبتان من
 التساوى في القوة والرجحان لم ار الترجيح الصريح الا فيما نقله في انفع الوسائل عن
 فتاوى برهان الدين ابى المعالى محمود بن عبد العزيز انه يفتى بان له فسخ العقد اى
 فهو ترجيح لرواية شرح الطحاوي لكن لو حكم حنفى او غيره برواية اهل سمرقند
 كان مجمعا عليه وليس لحنفى آخر نقضه انتهى (قلت) لكن صرح في اجارات الدر
 المختار بان المختار قبول الزيادة فيفسخها المتولى فان امتنع فاقاضى ثم قال بعد اسطر
 للمتولى فسخها وعليه الفتوى وقال في شرح المتقى اما على رواية شرح الطحاوي
 فيفسخ وتجدد للاتى من الزمان وهو الصحيح وعليه الفتوى انتهى (قلت) وبه

افق في الخيرية وهو الموافق لقولهم انه يبقى ما هو انفع للوقف (وفي) اجارات
 متن التنوير وشرحه الدر المختار وكذا يبقى بكل ما هو انفع للوقف في اختلاف
 العلماء فيه حتى نقضوا الاجارة عند الزيادة الفاحشة نظرا للوقف وصيانة لحق
 الله تعالى حاوي القدسي انتهى (و) يشير الى هذا قول البدائع آجر داراهى
 ملكه ثم غلا اجر الدار ليس له ان يفسخ العقد الا في الوقت فانه يفسخ نظرا
 للوقف انتهى ومقتضى هذا انه لو حكم قاضى حنفى برواية عدم الفسخ لا ينفذ
 حكمه لان القاضى ليس له الحكم بخلاف معتمد مذهبه كما صرح حوايه * الخاتمة *
 فيما يستتبعه المقام ويحتمل به الختام وهو انه لو ثبت عند الحاكم وقت العقد ان الاجر
 هو اجر المثل فهل تقبل الزيادة بعده ام لا ذكر في الدر المختار انه تقبل الزيادة
 وان شهدوا وقت العقد بانها باجر المثل وعزاه في شرح المنتقى الى انفع الوسائل
 وقال واعتمده في الاشياء وغيرها فيفسخها المتولى فان امتنع فالقاضى ثم قال وقد
 خالف فيه شيخ شيخنا الحانوتى في فتاويه فجزم بان بيعة الاثبات مقدمة وهى التى
 شهدت بان الاجرة اجرة المثل وقد اتصل بها القضاء فلا تنقض قال وبه اجاب
 بقية المذاهب انتهى قلت ليحفظ هذا فانه اكثر وقوعا واقل وقوفا انتهى (اقول)
 والظ انه اشتبه عليه الامر فان ما فى انفع الوسائل هو ما لو شهدت البيعة ان
 الاجرة في ابتداء العقد اجرة المثل وحلم بها الحاكم ثم زادت الاجرة في اثناء
 مدة العقد زيادة معتبرة عند الكل وشهد اهل الخبرة بذلك تقبل للمتولى الفسخ
 وما فى الحانوتى هو ما لو شهدت البيعة الثانية بان الاجرة التى كانت وقت العقد
 دون اجرة المثل فاجاب بقوله اجاب الشيخ نور الدين الطرابلسى قاضى القضاة
 الحنفى بان بيعة الاثبات مقدمة وهى التى شهدت بان الاجرة اجرة المثل وقد اتصل بها
 القضاء فلا تنقض واجاب الشيخ ناصر الدين اللقائى المالكى وقاضى القضاة احمد بن
 النجار الحنبلى بجوابى كذلك فاجبت نعم الاجوبة المذكورة بحجة انتهى كلام الحانوتى *
 ووجهه ما قالوا من انه اذا تعارضت البيعتان وسبق القضاء باحدهما لا تسمع الثانية
 وهنا كذلك تعارضت البيعتان فى شىء واحد وهو الاجرة الواقعة فى ابتداء العقد
 فى انها اجرة المثل او دونها وسبق القضاء بالاولى فلا تسمع الثانية بخلاف ما اذا شهدت
 الثانية بانها اجرة المثل زادت زيادة معتبرة فى اثناء المدة فانها تسمع لانها شهدت
 بامر عارض غير ما شهدت به البيعة الاولى فلم تعارض البيعتان كما لا يخفى (نعم)
 افق الحانوتى ايضا بانه لو حكم الحاكم بان الاجارة وقعت اولها باجرة المثل بعد
 دعوى وقوعها بدون اجرة المثل ثم ادعى عند حنبلى بان اجرة المثل قد زادت

فتحكم الحنبلي بعمدة الاجارة وعدم قبول الزيادة بسبب تغير اجرة المثل لان العبرة
 لوجودها في وقت العقد فانه يصح وليس للحنفي نقض الاجارة بالزيادة كالحاكم
 الحنبلي بعمدة الاجارة الطويلة بعد ان وقعت الدعوى بانها فاسدة فانه ليس للحنفي
 ابطالها ايضا لوجود حكم الحنبلي بعد الدعوى بخصوص الحادثتين انتهى ملخصا
 وانت خبير بان عدم قبول الزيادة هنا بسبب حكم الحنبلي الراجع للخلاف لا بسبب
 كون البينة الاولى اتصل بها القضاء فلا يخالف هذا ما فتى به اولا كما علمت (لا يقال)
 ان حكم الحاكم اولا يكون اجرة المثل وبعمدة العقد مانع لدعوى الزيادة العارضة
 لتضمنها فسخ العقد المحكوم بعمته (لاننا نقول) حكمه اولا بما ذكر لا يمنع اعتبار
 ما يعرض كالوعرض موجب للفسخ غير الزيادة العارضة (وقد) صرح بذلك
 الحانوتي ايضا في فتاويه فقال ولا يمنع الحاكم الحنفي من قبول الزيادة حكم الحنبلي
 بعمدة الاجارة ولو وقعت بعد دعوى شرعية لان الفسخ يقبل الزيادة حادثة اخرى
 لم يقع الحكم بها انتهى (قلت) وكذا لو حكم الحنبلي ايضا في ابتداء العقد بعمدة
 الاجارة وبعدم انفساخها بموت احد المتعاقدين او بالزيادة العارضة لان الحكم
 لا يصح الا بعد تقدم دعوى من خصمين وعدم الانفساخ بالموت او بالزيادة العارضة
 لم يقع فيه التخاصم اولا ولا يصح الحكم به الا اذا مات احدهما وزادت الاجرة فادعى
 خصم على آخر عند الحاكم الحنبلي مثلا بالفسخ فتحكم بعدمه فهذا حكم صحيح يمنع
 الحنفي من الحكم بخلافه لانه وقع بعد حادثة (قال) في الفواكه البدرية ان
 القضاء في حقوق العباد يشترط له الدعوى والمخاصمة الموصلة له شرعا على وجه تحصل
 المطابقة بين الدعوى والحجة والمقضى به الا ما كان على سبيل الاستزام الشرعي
 وليس للقاضي ان يتبرع بالقضاء بين اثنين فيما لم يتخاصما اليه فيه وان حصل بينهما
 التخاصم فيما لا يتعلق به بذلك في الجملة انتهى (وفي رسالة العلامة قتالي زاده ولا يكتفي
 في ذلك ان يقعد الاجارة اولا عند حاكم لا يرى فسخ الاجارة بالزيادة العارضة ولا
 كتابته في صك الاجارة ولا قوله في صك الاجارة انه ثبت عندي انها اجرة المثل ولا
 قوله الغيت الزيادة العارضة فلا يفسخ بها ان وقعت لان هذه في الحقيقة كلها فتاوى
 لاحكام نافذة لان الحكم النافذ الذي يجعل المختلف فيه متفقا عليه هو ما يكون
 على وجه خصم جاحد كما ثبت في موضعه انتهى والله سبحانه اعلم (تتمة) ذكر
 في شرح الاشياء للبيري عن الحاوي الحصري اذا زاد اجر المثل زيادة فاحشة كان
 المنولى ان يفسخ الاجارة والزيادة الفاحشة مقدرة بنصف الذي اجر اولا لان
 الاجارة تنقذ ساعة فساعة حيث وجدت المنفعة انتهى وتقل ذلك العلامة

فتلقى زاده عن الحاوي ثم قال وهذا قول لم نره لغيره والحق ان كل مال يتقاي الناس
 بمثله فهو زيادة فاحشة نصفاً كانت او ربما وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين
 في المختار انتهى (قلت) ويؤيد ما في البحر حيث قال ولعل المراد بالزيادة الفاحشة
 ما لا يتقاي الناس فيها كافي طرف النقصان فانه جائز عن المثل ان كان يسيرا
 والواحد في العشرة يتقاي الناس فيه كما ذكره في كتاب الوكالة وهذا
 قيد حسن يجب حفظه فاذا كانت اجرة دار عشرة مثلاً وزاد اجر مثلها
 واحدا فانها لا تنقض كالأجر المتولى بتسعة فانها لا تنقض بخلاف الدرهمين
 في الطرفين انتهى * ويؤيد ما في البيروني عن الفيض لو أجر ثمانية وأجر مثله
 عشرة تفسخ انتهى (لكن) ذكر في البحر ايضا عن القنية مانصه وفي القنية في الدور
 والحوائث المسئلة في يد المستأجر بمسكها بفن فاحش نصف المثل او نحوه لا تمذر
 اهل المحلة في السكوت عنه اذا امكنهم دفعه ويجب على الحاكم ان يأمره بالاستيجار
 باجر المثل ويجب عليه اجر المثل بالتمام بلغ وعليه الفتوى وما لم يفسخ كان على
 المستأجر الاجر المسمى انتهى فقوله نصف المثل او نحوه يؤيد ما في الحاوي
 الحصري لكنه يفيد عدم التقدير بالنصف بل هو او ما يقاربه ولعل في المسئلة
 روايتين والمشهور الآن بين المؤثقين التقدير بالخمسة وفي الفتاوى الخيرية ما يفيد
 والا حوط الانفع للوقف ما في البحر والفيض والله سبحانه اعلم وهذا آخر ما يسره
 المولى سبحانه وتعالى على عبد الحقير في ربيع الثاني من شهور سنة ست واربعين
 ومأتين والف والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله تعالى على سيدنا محمد
 وعلى اله وصحبه وسلم

اجوبة محققة عن اسئلة مفرقة لعلامة زمانه ونادرة اوانه السيد
 محمد امين الشهير بابن طابدين عليه رجة ارحم الراحمين امين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبى بعده امين (وبعد فيقول الفقير محمد امين
 ابن عابدين عني عنه امين وقعت حادثة القتوى ارسلت من طرابلس الشام في واقف
 انشأ وقفه على نفسه ثم من بعده فعلى اولاده لصلبه للذكر مثل حظ الانثيين ثم
 على اولاد كل ثم على اولاد اولادهم مثل ذلك ثم على انسالهم واعقابهم على الشرط
 والترتيب على ان من مات منهم عن ولد او ولد ولد عاد نصيبه الى ولده او ولد
 ولده ومن مات عقيما عاد نصيبه الى من في درجته وذوى طبقته من اهل الوقف
 يقدم الاقرب فالاقرب الى الميت ومن مات قبل الاستحقاق وترك ولدا او ولد ولدا
 او نسل او عقبها استحق ما كان يستحقه والده ان لو كان حيا ثم مات الواقف واولاده
 وانحصر بعض الوقف في بنت اسمها زينب ولها ثلاثة اولاد عبدالقادر وخديجة
 وفاطمة ماتت فاطمة في حياة امها قبل استحقاق شئ من الوقف عن بنتها كاتبة ثم ماتت
 خديجة في حياة امها زينب بعد استحقاقها من الدرجة عن اولاد ثم ماتت كاتبة في حياة
 جدتها زينب عن اولاد ولم تستحق شيئا من الوقف ثم ماتت زينب عن ابنتها عبدالقادر
 وعن اولاد بنتها خديجة وعن اولاد بنت بنتها فاطمة فلن يعود نصيبها واذا مات
 احد من اهل درجة فاطمة فهل يستحق منه اولاد بنتها كاتبة لقيامهم مقامها
 (فاجبت) بانه يقسم نصيب زينب على ابنتها عبدالقادر وعلى بنتها فاطمة للذكر
 مثل حظ الانثيين فما اصاب فاطمة يعطى لاولاد بنتها لانها ماتت قبل الاستحقاق
 فيقومون مقام جدتها واولادها لاولاد خديجة لانها ماتت بعد الاستحقاق من في درجتها
 حقيقة وشرط الواقف قيام الفرع مقام اصله لغير المستحق ولا يقوم اولاد بنت
 فاطمة مقامها فيما كان يؤول الى فاطمة من الدرجة لو كانت حية لان صاحب
 الدرجة الجعلية يقوم مقام اصله فيما يستحقه اصله من اصوله لو كان حيا لا فيما كان
 يستحقه من غيرهم كمن مات عقيما عن اخ واولاد اخ مات ابوهم قبل الاستحقاق
 فلا شئ لاولاد الاخ فهنا كذلك والله اعلم (ثم ارسل بنا السؤال) مع جوابه
 ثانيا وفي ظهريه جواب من شخص من بيروت وجواب آخر من مفتي جاه وجواب
 آخر من مفتي صيدا * حاصل الاول انه لا استحقاق لاولاد البنت فضلا عن اولاد
 بنت بنتها وان نصيب زينب يختص به ولدها عبدالقادر فقط لانه مرتب بتم *
 وحاصل الثاني نعم لا يشار كما احد لانه مرتب بتم وقد قال في الدر المختار نقل عن
 الاشباه ان عبر الواقف بتم لا يشار وان عبر بالواو يشارك والذى لا مثلنا اتباع ما نقلوه

وصاحب الدرمتاخر لا نعول الاعليه وحاصل الثالث كذلك لان اولاد بنت فاطمة
 لا يقومون مقامها لانها بنتا وهي كاتبة وقول الواقف من مات قبل استحقاقه
 وترك ولدا وولدا ولد قام مقامه المراد به ان ولد الولد يقوم مقام اصله ان لم يكن
 لاصله ولد فولد الولد لا يقوم مقامه مع وجود الولد هذا حاصل ما اجابوا به
 وكلهم مخطئون ، اما الثالث فلان اولاد كاتبة لم يقوموا مقام فاطمة في حياة
 امهم بل للمات فاطمة قامت بنتها كاتبة مقامها وللمات كاتبة قام اولادها مقامها
 وهي كانت قائمة مقام امها فاطمة فيقومون مقامها ايضا لانه مقام امهم فيستحقون
 ما كانت امهم تستحقه لو كانت حية عملا بقول الواقف قام مقامه واستحق ما كان
 يستحقه ان لو كان حيا (وقد) اجاب بنظير ذلك الشيخ خير الدين الرملي
 في سؤال في فتاويه بعد نحو ثلاثة كرايس من كتاب الوقف اول السؤال سئل
 من دمشق فيما اذا وقف رجل وقفه على نفسه الخ فراجعه (واما جواب
 الاول فلانه مبنى على رواية عدم دخول اولاد البنات في الاولاد والمرجع دخولهم
 كما بسطه العلامة خير الدين الرملي في فتاواه قبل السؤال الذي قدمناه نحو ستة
 اوراق وافق في موضع آخر بعدم الدخول والمسئلة بشيرة الخلاف (وفي الاضاف
 الصحيح مقاله هلال لان اسم ولدا الولد كما تناول اولاد البنين تناول اولاد البنات
 ورجحه ابن الشحنة بان فيه نص مجيد عن اصحابنا وهم شيخاه وقد انضم اليه
 ان في هذا الزمان لا يفهمون ولا يقصدون سواء وعليه عرفهم مع كونه حقيقة اللفظ
 انتهى (وافق به ابن نجيم وذكر العلامة الحلبي انه افق بقاضى القضاة نور الدين
 الطرابلسي على ما اختاره الامام الخنصاف وقال وعليه عمل الناس في جميع مكاتيبهم
 القديمة والحديثة وقوله لانه مرتب ثم ووافقه المجيب الثاني وزاد ما نقله عن
 الدر تأييدا لكلامه وكلام المجيب الاول فيحتاج الى بيان ليظهر البيان (فنقول
 ان ما نقله عن الدر معزوا للاشياء غير محرر لان حاصل ما في الاشياء ان الواقف
 اذا قال على انه من مات قبل استحقاقه لشيء وله ولد قام مقامه لوبق حيا فهل له
 حظابه ويشارك الطبقة الاولى اولا وهل تنقض القسمة بعد انقراض كل بطن
 اولا افق الامام السبكي بعدم المشاركة وبنقض القسمة وخالفه الامام السيوطي
 في المشاركة ووافقه في نقض القسمة (وقال صاحب الاشياء اما مخالفته فيما ذكر
 فواجبة واما موافقته في نقض القسمة فقد افق بها بعض علماء العصر وعزوه
 لخنصاف ولم يتبينوا الفرق بين مسئلة الخنصاف ومسئلة السبكي فان مسئلة الخنصاف
 ذكرها بالواو ومسئلة السبكي ثم فان كان الواقف عبر في البطون بالواو تنقض

القسمة وان عبرتم فلا هذا بخلاصة ما ذكره في الاشياء فاذا ذكره من التفصيل انما هو في نقض القسمة اما في المشاركة فهو موافق للسيوطي على ان من بعده رد عليه هذا التفصيل حتى الف فيه رسالة العلامة المقدسي وذكرها العلامة الشرنبلالي في مجموع رسائله الستين وحاصل ما ذكره المقدسي ان الحق مع من افق بنقض القسمة سواء عبر بالواو او بهم كما قاله السبكي والسيوطي والبقيني والعلامة قاسم والجلال المحلي وابن الشحنة والبرهان الطرابلسي والزين الطرابلسي واشهاب الرمي الشافعي والبرهان ابن ابى شريف وعلاء الدين الاخميمي وغيرهم وقد اطال في الرد على صاحب الاشياء (وحيث علمت ذلك ظهر لك ان عبارة الدر غير محررة ولا تحتمل الصحة بوجه من الوجوه فكيف يحتملها الحبيب الثاني دليلا على ما قاله وليته سكت بل قال ولا نول الاعليه والسحب ممن يفق بلا مراجعة ولا تأمل (وقد اجاب الشيخ خير الدين الرمي بالمشاركة مع التعبير بهم حيث سئل عما اذا عبر الواقف بهم ومات احد مستحق الوقف عن ولد واولاد اولاد ماتوا في حياة ابهم قبل استحقاقهم لشيء فاجاب بقسم استحقاق الميت على ولده الحي وعلى اولاده الذين ماتوا في حياته فاصاب الحي اخذه وما اصاب الميتين دفع لاولادهم عملا بقوله على انه من مات منهم ومن اولادهم واولاد اولادهم قبل استحقاقه لشيء وترك ولدا اولد ولد استحق ما كان يستحقه لو كان حيا الخ وهذا لاشبهه فيه انتهى كلام الرمي * ولا يمكن القول بنقض القسمة في مسئلتنا ولا في مسئلة الرمي لان الطبقة الاولى لم تنقرض لبقاء عبدالقادر في مسئلتنا (وحيث علمت ما قررناه ظهر لك انه لا كلام في دخول اولاد الاولاد الذين مات اباؤهم قبل الاستحقاق وفي مشاركتهم لمن فوقهم وانه لا فرق في ذلك بين التعبير بالواو او بهم لان نص الواقف على قيامهم مقام اصولهم ابطال الترتيب المستفاد من ثم بالنظر اليهم فان مذهبنا العمل بالتأخر (قال الامام الخصاص لو كتب في اول المكتوب بعد الوقف لايابح ولا يوجب وكتب في آخره على ان لفلان بيع ذلك والاستبدال بثمنه كان له الاستبدال من قبل ان الاخر ناسخ للاول ولو كان على عكسه امتنع ببعه انتهى (وقال الامام السيوطي في تأييد المشاركة ولا ينافي هذا اشتراطه الترتيب في الطبقات بهم لان ذلك امام خصصه هذا كما خصصه ايضا قوله على ان من مات عن ولد الخ وايضا قلنا اذا عملناه بعموم اشتراط الترتيب لزم منه الغاء هذا الكلام بالكلية وانه لا يعمل في صورة ويبقى قوله ومن مات قبل استحقاقه الخ مهمل لا يظهر له اثر في صورة بخلاف ما اذا عملناه وخصصنا به عموم الترتيب فان فيه امعلا للكلامين وجعا بينهما وهذا امر ينبغي

ان يقطع به انتهى كلام السيوطي نقله عنه في الاشباه والله سبحانه وتعالى اعلم
 ﴿وقد سئلت﴾ عن رجل اوصى بوصايا واقام عليها وصياها مات مصرا عليها
 وهي تخرج من ثلث ماله ومن جملة ما قال الف قرش اصله الرخم الفقراء المستحقين
 منهم الاقرب فالاقرب ووجد من ارحامه الفقراء عند موته علمت لابوين
 واولادهن وهم بالنون واولاد عم لابوين واولاد اخ غني صغار وابن اخت
 صغير ابوه غني وبنت بنت خالة اب وابن ابن عم اب (فاجبت) يانه يعطى
 اولاد العمات الغير المتزوجات بغنى نصاب زكاة ان لم يكن لهن مال او يكمل
 لهن النصاب ان كان لهن مال دونه ثم يعطى لاولادهن الباقين واولاد العم
 فيعطون كذلك سورة الذكر والاثني سواء ثم من يليهم في القرب ان فضل
 من الوصية شئ كذلك فقد قالوا الوصية والوقف يستقيان من محل واحد (قال
 الامام الخصاص الوصية بمنزلة الوقف وقال ايضا الاقربىة معتبرة على حسب النسب
 لاعلى حسب الموارث وقال ايضا ان بنت الاخ لابوين اولى من ابن ابن الاخ والعم
 والعمة سواء (وقال في الاسعاف ولو قال على قرابتي وارحامي اورحى تصرف
 الة لة الى قرابته الموجودين يوم الوقف لا ابويه ولا اولاده لصلابه ويدخل
 المحارم وغيرهم من اولاد الاناث وان يمدوا عندهما وعند ابن حنيفة تعتبر
 المحرمية والاقرب فالاقرب انتهى (والظاهر ان المرحح قولهما مال قال الخصاص
 جازما به وتبعه في الاسعاف بنت العمه اولى من عمه ابيه ولولا ابويه وبنت خالته
 اولى من خال ابيه وابن ابن الخال اولى من خال امه وعم امه انتهى ملخصا وقد علم
 مما نقلناه وجه اعطاء العمات وان كن غير وارثات ووجه اعطاء اولادهن بعهن
 وان كانوا غير محارم ووجه مشاركة اولاد العم لهم وان كانوا عصباء (وقال الامام
 الخصاص لو قال لدوي ارحامه فالغلة لجميع قرابته من قبل ابيه وامه فلو قرابته من
 قبل ابيه اكثر من قرابته من قبل امه فالغلة بينهم على عددهم ثم قال الرجال والنساء
 سواء انتهى (وبه علم وجه قولنا سورة وقال الامام الخصاص كل من كان له ان يأخذ
 الزكاة فهو عندي فقير (وقال في الاسعاف اوصى بثلث ماله للاحوج فالاحوج
 من قرابته وكان في قرابته من علك مائة درهم مثلا وفيهم من علك اقل منها يعطى
 ذوالاقل الى ان يصير معه مائة ثم يقسم الباقي بينهم جميعا بالسوية ثم قال ولو قال
 على فقراء قرابتي الاقرب فالاقرب يبدأ باقرهم اليه بطنا فيعطى كل واحد
 مائتي درهم ثم يعطى الذي يليه كذلك حتى تفرغ الغلة وهذا استحسنان وفي القياس
 تعطى الغلة كلها للبطن الاقرب منه ولا يعطى لمن بعده شئ انتهى وصرحوا بان

العمل على الاستحسان دون القياس الا في مسائل وبه علم ووجه قولنا نصاب زكاة و قولنا
 اوبه اكمل لمن النصاب الخ (وقال في الاسعاف الاصل ان الصغير انما يعد غنيا بغنى
 ابويه اوجديه من جهة ابويه فقط وان الفقير والفقيرة يعدان غنيين بشانفروعهما
 وزوجها فقط ولا يعد الفقير غنيا بغنى غيرهم من الاقارب وهذا مذهب اصحابنا
 ثم نقل عن الامام الخصاص انه اختار خلافه ونقل عن الامام هلال رد ما قاله الامام
 الخصاص وبه علم ووجه عدم اعطاء اولاد الاخ والاخت الثنين وان كانوا اقرب
 من العمات كما قال الامام الخصاص اولاد الاخوة لولام وان بعدوا يقدمون على
 الاعماء و لعمات ولولا بون ووجه قولنا الغير المتزوجات بغنى ووجه قولنا ثم يعطى
 لاولادهم البالغين الخ اذ لو كانوا صغارا استغنوا بما يعطى لامهاتهم والله تعالى اعلم انتهى
 تحريراً في اوائل ذى القعدة الحرام سنة ١٢٣٠ * وسئلت * عن واقفة وقفت
 حصصاً معلومة في عقارات كثيرة مشتركة بينها وبين جماعة وقفها مسجلاً ثم تقاسمت
 مع شركائها وجمعت حصصها من العقارات المذكورة واخذتها في عقارين منها فهل
 تصح هذه المقاسمة (فاجبت) بانها لا تنقض ان كان فيها مصلحة للوقف كما في الاسعاف
 * وسئلت * في جادى الثانية سنة ١٢٤٢ عن وقف شرط واقفه فيه ان من مات
 من الموقوف عليهم عن ولد او اسفل منه عان نصيبه الى ولده او اسفل ومن مات
 لاجن ولد ولا اسفل منه عان نصيبه الى من في درجته وذوى طبقته يقدم فيه الاقرب
 فالاقرب الى المتوفى مات الا ان مستحق من اهل الوقف وليس في درجته احد ومحتته
 درجات متناولون بشرط الواقف وفيهم شخص اقرب الى المتوفى من غيره فلمن
 يعود نصيبه (فاجبت) بانّه يعود الى اصل العلة ويقسم بين جميع المستحقين
 لالى اعلى الدرجات كما فى بعضهم ولا الى الاقرب اليه كما فى به آخرون واستندت
 فى ذلك الى الخصاص والاسعاف والدر المختار وقد اوضحت هذه المسئلة غاية الايضاح
 فى كتابى تنقيح الحامدية فراجعها هناك لى ترى العجب فان من اتقى بخلاف ذلك
 لم يستند الى نقل ولا عبرة بالعقل مع النقل والله تعالى اعلم * وسئلت من طرابلس
 فى رجب سنة ١٢٤٤ * عن واقف شرط فى وقفه شروطاً منها انه جعل ولاية
 النظر فى وقفه لنفسه مدة حياته ثم لمن اوصى اليه فى ذلك فان لم يكن اوصى لاحد يكون
 النظر للارشاد فالارشاد من نسيه ثم للشيخ اساعيل الخطيب ثم للسيد عبدالغنى ثم لمن
 اوصى اليه السيد عبدالغنى ثم لوصى وصيه ثم لمن اوصى اليه وصى وصيه وهكذا
 مات الواقف وقد كان سلم وقفه للشيخ اساعيل ثم ان الشيخ اساعيل ادعى عند القاضي
 العييز عن القيام بالوقف ففرغ عن ذلك لاجل الواقف وعه ومما زيد وعمرو

(وقررها)

وقررهما القاضي في ذلك وكتب لهماجة مضي لها نحو ثلاثين سنة ثم ان عبد الغني
 قبيل وفاته اوصى بالنظر قبل ان يصل اليه الي بكر قام بكر ينازع زيد او عمرا في ذلك
 قائلا ان الواقف لم يجعل الايصاء بالنظر للشيخ اسماعيل بل جعله للسيد عبد الغني
 وان السيد عبد الغني قد اوصى بكر على وفق شرط الواقف هذا خلاصة السؤال
 وقد ارسل اليه السؤل ورقة كتب فيها صورة اجوبة عنه من مفتي طرابلس
 ومن مفتي حص ومن مفتي دمشق الشام سابقا اتفقت كلها على ان الولاية بكر
 وان من اوصى لهما الشيخ اسماعيل لاحق لهما في النظر (وقد ظهر لي في الجواب
 خلاف هذا. وذلك ان الواقف انما جعل النظر للارشد من نسيه ثم الشيخ اسماعيل
 ثم السيد عبد الغني ثم اوصى عبد الغني الخ مملقا على شرط عدم الايصاء من الواقف
 لاحد لانه قال فان لم يكن اوصى لاحد يكون الارشد من نسيه ثم الشيخ اسماعيل ثم
 وثم فحيث علق ذلك على هذا الشرط فهم منه انه ان اوصى لاحد لا يكون الحكم
 كذلك بل يكون شيئا آخر سكت عنه الواقف سهوا او عمدا ولا يمكن ان يجعل الحكم
 فيما اذا اوصى لاحد كما اذا لم يوص لان مفهوم الشرط وغيره من المفاهيم معتبر في كلام
 الواقفين وحينئذ فان كان الواقف اوصى للشيخ اسماعيل صار الشيخ اسماعيل ناظرا
 ويصح فراغه عن النظر لمن اراد لانه رضى الواقف وقام مقامه فالفرغ لهما
 يصيران ناظرين مادام احين وبعدهما ينصب القاضي من اقارب الواقف من رآه
 اهلا فان لم يوجد منهم اهل فن الاجانب واما عبد الغني فليس له حق في النظر ولا اوصيه
 من بعده لما علمت من ان حق عبد الغني وغيره مشروط بما اذا لم يكن الواقف اوصى
 لاحد واما ان كان الواقف سلم النظر للشيخ اسماعيل ولم يوص له بذلك يصير ناظرا
 مدة حياته وبعد موته يكون النظر للارشد من نسب الواقف (ونسب الرجل
 كل من يجتمع معه في اقصى اب له في الاسلام من جهة الاب دون الام فمن كان علويا
 مثلا فنسبه كل من يجتمع معه في علي من جهة الابه فاذا عجز الشيخ اسماعيل وقرر
 القاضي المأذون له بذلك كلام من اخى الواقف وعده صح ان كانا ارشدا من يوجد من
 نسب الواقف والافقر الارشد من النسب واما عبد الغني ووصيه فلا حق لهما
 مادام من نسب الواقف اهل للنظر لتأخير الواقف لهما عن نسيه هذا ما ظهر لي
 في الجواب والله تعالى اعلم بالصواب ﴿ وسئلت ﴿ في ذي الحجة الحرام سنة ١٢٤٦
 عن ذي تشاجر مع مسلم فقال له المسلم يا كافر فقال الذي است بكافر فقال له المسلم قل
 آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر فاجابه قائلا آمنت بالله وملائكته
 وكتبه ورسله وباليوم الآخر فقال له المسلم الزسل كثيرون فاجابه كلهم بحضور

بينة من المسلمين فهل يحكم بإسلامهم لا أفيدوا الجواب ولكم الثواب (فاجبت)
 بقولى الحمد لله تعالى لا يحكم بإسلام الذى المذكور بمجرد هذا الكلام اما قوله لست
 بكافر فلانه يعتقدانه مؤمن بنبيه وبكتابه ويعتقد ان من لم يكن على دينه فهو كافر غير
 مهتد لقوله تعالى (وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا) اى قالت اليهود كونوا
 هودا وقالت النصارى كونوا نصارى ولقوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى
 على شئ) الآية ثم لاشك ان الكتب الالهية يصدق بعضها بعضا وكذلك الرسل
 عليهم الصلوة والسلام وكل الكتب والرسل امره بلايعان بالله وملائكته وكتبه
 ورسله واليوم الآخرة لليهود والنصارى مؤمنون بذلك لانهم اهل كتاب منزل
 ونبي مرسل لكنهم انكروا رسالة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وانزال القرآن
 عليه فهم كفار بسبب ذلك وان كان اعتقادهم انهم على الهدى فاذا قال القائل منهم
 آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله لا يلزم منه ان يكون مؤمنا بنبينا وبكتابتنا لانه
 لا يعتقد ان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من رسل الله وان كتابنا من كتب الله ونحن
 لم نكفره الا لهذا الاعتقاد الباطل ولو صرح بقوله آمنت بجميع الرسل كلهم فراده
 الرسل الذين يعتقد هوانهم رسل الله فلا يدل ذلك على ايمانه برسولنا صلى الله تعالى
 عليه وسلم لاعتقاده عدم رسالته (على انه لو اتى بالشهادتين صريحا لا يحكم بإسلامه ما لم يتبرأ
 عن دينه كما صرح به الجم الكثير من ائمتنا الحنفية ونقله الامام الطرسوسى فى انفع
 الوسائل عن الخسانية والذخيرة والبدائع والمحيط والتممة وسير الملتقى وشرح
 مختصر الطحاوى وشرح السير الكبير ونقل عبارات هذه الكتب واطال فى ذلك
 فراجعها ان شئت وعزاء فى باب المرتد من الدر المختار الى الدرر وفتاوى صاحب
 التنوير وابن نجيم وغيرهما (نم) نقل عن فتاوى قارى الهداية انه قال والذى
 افق به صحته بالشهادتين بلا تبراء لكن ذكر فى الفتاوى الحامدية ان قارى الهداية
 لم يتابع على ذلك اى لان من بعده كصاحب التنوير وابن نجيم وغيرهما خالفوه
 واشتراطوا التبرى اتباعا للمنقول فى كتب المذهب ولا بد من ذكر نبذة يسيرة
 ليكون السامع على بصيرة فنقول قال فى الذخيرة اذا قال اليهودى والنصرانى
 اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله لا يحكم بإسلامه ما لم يقل تبرأت
 عن دينى ودخلت فى دين الاسلام لان اليهودى قد يتبرأ من اليهودية ويدخل
 فى النصرانية او المجوسية فيجوز انه تبرأ عن اليهودية لدخوله فى النصرانية لافى
 الاسلام وعن بعض المشايخ اذا قيل لنصرانى ائمتنا رسول الله بحق فقال نعم
 لا يصير مسلما وهو الصحيح لانه يمكنه ان يقول انه رسول الله بحق الى العرب والعجم

لالى بنى اسرائيل واذا قال اليهودى او النصرانى اناسم اوقال اسلك لا يحكم
 باسلامه لانهم يدعون ذلك لانفسهم لان المسلم هو المستسلم للحق المقاد له وهم
 يدعون ان الحق ما هم عليه فلا يكون مطلق هذا اللفظ دليل الاسلام فى حقهم انتهى
 ما فى الذخيرة باختصار وقد حقق هذا المقام بما لا مزيد عليه الامام شمس الائمة
 السرخسى فى شرحه على سير الكبير للامام محمد بن الحسن صاحب ابى حنيفة
 فى آخر الكتاب فى باب ما يكون به الرجل مسلما فليراجعه من اراده والله سبحانه
 اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ وسئلت ﴾ سنة ١٢٤٦ عن رجل اوصى بالف يخرج منها تجهيزه وتكفينه
 والباقي يعمل بها مبرات واوصى لزيد بخمسمائة ولعمارة مسجد كذا بخمسمائة
 ولمسجد كذا بخمسمائة وله مملوك قيمته خمسمائة اعتمده فى مرض موته واوصى له
 بالف وخمسمائة وخسين وبلغ ثلث تركته (٣٨٠٠) وبلغت نفقة تجهيز
 (٣٠٠) فكيف تقسم (فاجبت) بان التجهيز والتكفين يخرج من اصل المال
 والباقي يحسب من الوصية فيكون الباقي لعمل المبرات سبعمائة ويكون جلة الوصية
 (٤٢٥٠) وقد ضاق الثلث عنها فينفذ الثلث فقط وهو ثلاثة آلاف ومائة
 والعشرون في مرض الموت مقدم على غيره فيبدأ به اولاً فيخرج من الثلث المذكور
 قيمته خمسمائة يبقى من الثلث (٣٣٠٠) تقسم على ارباب الوصايا من غير تقديم
 لاحد على احد انازيد والمملوك فلانهما معينان واما المسجدان فهما معينان ايضا
 فصارت الوصية لهما بمنزلة الوصية للمعين فيما يظهر لى بخلاف الوصية للمبرات
 فانها حق الله تعالى ليس لها مستحق معين لكنها جنس واحد فلا يقدم فيها شئ
 على شئ بخلاف ما اذا كانت من اجناس كالوصية للحج والكفارات والمبرات
 فانه يقدم فيها الفرض ثم الواجب ثم التطوع على ما تقرر فى محله وحق فيقسم الباقي
 من الثلث على سهام والوصايا وهى خمسة وسبعون سهما كل سهم منها خمسون قرشاً لان
 جلة الوصية (٤٢٥٠) فاخرج منها ارباً (٥٠٠) قيمة المملوك فصار الباقي
 (٣٧٥٠) وسهامها ما ذكرنا واذا قسم (٣٣٠٠) الباقية من الثلث على خمسة
 وسبعين سهماً يخرج كل سهم اربعة واربعين قرشاً فالوصية للمبرات كانت (٧٠٠)
 وهى اربعة عشر سهماً يخصها (٦١٦) ووصية كل من زيد والمسيكين كانت
 (٥٠٠) فتكون كل واحدة عشرة اسهم فيخص كل واحدة اربعمائة واربعون
 ووصية المملوك كانت (١٥٥٠) وهى احدى وثلاثون سهماً فيخصها (١٣٦٤)
 والحاصل ان كل سهم خمسون وكل سهم ينقص منه ستة قروش والله سبحانه وتعالى اعلم

فزيد كان له (٥٠٠) ينقص منها (٦٠) يبقى له (٤٤٠) والمسجدان
كان لهما (١٠٠٠) ينقص منها (١٢٠) يبقى لهما (٨٨٠) والمملوك كان
له (١٥٥٠) ينقص منها (١٨٦) يبقى له (١٣٦٤) والمبرات كان لها
(٧٠٠) تنقص (٨٤) يبقى لها (٦١٦) فالمجموع (٣٣٠٠)

﴿ وسئلت ﴾ من نابلس في رمضان سنة ١٢٤٨ عن له على ميت دين فبرهن على
دينه ببيان السبب فطلب الوارث من البينة ان يشهدوا ببقاء الدين بذمة الميت الى
ان توفي فهل يلزم الشهود ذلك ام لا (فاجبت) قد وقع في هذه المسئلة اضطراب
واختلاف آراء بين العلماء والذي مشى عليه صاحب البحر انه لا بد ان يقول الشاهد
انهمات وهو عليه لكن خالفه تليذه الغزى في منح الغفار ونقل عن معين الحكام
انه لا يشترط ذلك وصرح العلامة المقدسى في شرحه على نظم الكذب ان الاول
ضعيف وقوى الثاني بانه الاحتياط في امر الميت في وفاة دينه الذي يحجبه عن اللجنة
وفي الاول تضييع حقوق اناس كثيرين لا يجحدون من يشهد لهم على هذا الوجه
ويكفي في الاحتياط تحليف المدعى على بقاء دينه بذمة الميت وذكر قريبنان ذلك
صاحب نور العين في اصلاح جامع الفصولين والحاصل ان المعتمد انه لا يلزم الشاهدين
ذلك ويكتفى بحلف المدعى والله سبحانه وتعالى اعلم

﴿ وسئلت ﴾ في ذي الحجة سنة ١٢٥١ من نائب القدس الشريف قد توفقتنا في جواب
من اتى بان التملك يحتاج الى التسليم كالهبة واختلف افتاء المفتين في بلادنا فبعضهم
افتي بانه لا يحتاج الى التسليم معتمدا في ذلك على ما صرح به الطحطاوى في حاشيته عن
الجموى في فصل مسائل متفرقة من الهبة فبين وهب امة وبعضهم افتي بانه يحتاج
اليه مثل الهبة معتمدا في ذلك على ما يؤخذ من الفتاوى الخيرية والتمرناشية
والرحيمية في كتاب الهبة من انه لا فرق بين التملك والهبة مع ان كلام الجموى
في شرحه صريح في انه غير الهبة هذا حاصل السؤال (فاجبت) بقولى لا يخفى
ان التملك لفظ مشترك بين ما يكون بعوض وما يكون بدونه وان كلا منهما
قديم يكون تملك عين او تملك منفعة فالاول كالبيع فانه تملك المال بعوض وكالاجارة
فانه تملك المنفعة بعوض وكذا النكاح فانه تملك البضع بعوض لكنه تملك حكما
والثاني كالهبة فانه تملك الدين حالا بلا عوض ومثلها الصدقة وكالوصية فانه
تملك العين بعد الموت بلا عوض وكذا العارية فانه تملك المنفعة بلا عوض ولا شبهة
ان هذه العقود مختلفة الاحكام ولكل واحد منها شروط بعضها مشترك وبعضها
مختلف بحيث حصل بينهما اثباتان فاذا استعمل لفظ التملك في واحد منها

فلا بد من قرينة لفظية او حالية تعين المراد فاذا قال ملكتك بضع امتي بكذا فهو نكاح
 فيشترط له شروط النكاح واذا قال ملكتك منافعها شهرا بكذا فهو اجارة واذا اطلق
 فهو عارية واذا قال ملكتكها بكذا فهو بيع واذا قال ملكتكها بعد موتي فهو وصية
 واذا قال ملكتكها الان بلا عوض فهو هبة ولا بد في كل واحد منها من شروطه
 لتترتب الاحكام عليه ولم تراحدا من الفقهاء استعمل لفظ التملك في معنى خاص
 بحيث اذا اطلق انصرف اليه او بحيث يكون له احكام خارجة عن احكام العقود
 المذكورة ونحوها فاذا قال ملكتك رقبة هذه الدار واراد انشاء التملك في الحال
 على معنى خارج عن البيع او الهبة او نحوهما لا يصح التملك بل ان اراد البيع فلا بد
 من ذكر الثمن وان اراد الهبة فلا بد من التسليم ولذا قال في آخر جامع الفصولين انه
 لو قال ملكة تملكها صححوا لم يذكروا به عوض او بدونه لا يصح الدعوى ونقله ايضا
 في محاضر الخيرية وبه افق في الحامدية نعم غلب استعمال لفظ التملك في عرف اهل
 زماننا في الهبة فاذا اطلق ولم توجد قرينة صارفة له عن الهبة حمل عليها بقرينة
 العرف فحيث اريد به الهبة فلا بد من شروطها ولا تتم بدون تسليم وعليه يحمل
 ما نقلتموه عن الخيرية والتمرتاشية والرحيمية وما نقلتموه عن السيد الحموي من
 ان التملك غير الهبة فذاك بالنظر الى اصل الوضع اذ لا شك ان التملك اعم من لفظ
 الهبة والاعم غير الاخص ومن ادعى ان التملك يفيد الملك من غير ان يكون بيعا
 ولا هبة مثلا فلا بد له من نقل صريح ولم نر من ذكره ومن عثر عليه في كلامهم فليدعه
 لتاوله الاجر الجزيل هذا غاية ما وصل اليه فهم هذا الحقير الدليل وفوق كل
 ذي علم عليم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

﴿ وسئلت في محرم الحرام سنة اربعين ومائتين والنف ﴾ في رجل طلق زوجته
 المدخول بها ثلاثا في الحيض بان قال لها روجي طالقة ثلاثا فهل لا يقع غير طالقة
 واحدة كانص على ذلك العلامة ابن كمال باشا في فتاواه تقلا عن كتاب السير وكال
 الفقهاء ام يقع عليه الطلاق الثلاث واذا قلتم انه لا يقع عليه الا واحدة افتكون
 رجعية ام بائنة افيدوا الجواب ولكم الثواب من الملك الوهاب (فاجبت) بما
 صورته الحمد لله تعالى يقع عليه الطلاق الثلاث ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره
 كانطق به القرآن الكريم من غير تفرقة بين كونها حائضا او غيرها ودلت عليه
 الاخبار والآثار وصرحت به كتب مذاهب الائمة الاربعة الاخير وانما تقدم عليه
 الاجماع بعد صدر من الصدر الاول ولم يقل بخلافه الآن الامن لا يعول على قوله
 ولا يقبل في الخلاصة وكثير من كتب علمائنا التي لاتعد اوقضى القاضى فيمن

طلق امرأته ثلاثا جلة بانها واحدة اوبان لايقع شئ لاينفذ (وفي الزيلعي وغيره
 في كتاب القضاء ان القضاء بمثل ذلك لاينفذ بتنفيذ قاض آخر ولو رفع الى
 الف حاكم ونفذه لان القضاء وقع باطلا لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا
 يعود صحيحا بالتنفيذ انتهى وقال المحقق الكمال ابن الهمام وقول بعض الخبائلة
 بهذا المذهب باطل الى ان قال قابعد الحق الا الضلال وقال الخطيب الشربيني من
 الشافعية وحكى عن الحجاج ابن ارطاه وطائفة من الشيعة والظاهرية انه لايقع
 منها اى الثلاثة الا واحدة واختاره من المتأخرين من لايسأ به واقتدى به من
 اضله الله تعالى انتهى نقله في الفتاوى الخيرية واقى ببطلان القول به ايضا وقال
 في البحر في اول كتاب الطلاق ولا حاجة الى الاشتغال بالادلة على رد قول من
 انكر وقوع الثلاث جلة لانه مخالف للاجماع كاحكامه في المعراج ولذا قالوا لو
 حكم حاكم بان الثلاث بضم واحد واحدة لمينفذ حكمه لانه لايسوغ فيه الاجتهاد
 لانه خلاف لاختلاف * وفي جامع الفصولين طلقها وهى حبل او حائض او
 طلقها قبل الدخول او اكثر من الواحدة فتحكم ببطلانه قاض كاهو مذهب البعض
 لاينفذ وكذا لو حكم ببطلان طلاق من طلقها ثلاثا بكلمة واحدة او في طهر
 جامعها فيه لاينفذ انتهى الى هنا كلام البحر (وقد صرح ايضا ببطلان الحكم
 في هذه المسائل في البحر في كتاب القضاء وكذا في النهر والمخ والاشباه والنظائر
 والبرازية وغيرها من كتب المذهب المعتبرة المتداولة المحررة واوضحها وافصحها
 وايضا واصرحها عبارة الامام الاجل الذى اذعن لفضله اهل الوقوق والخلاف
 القاضى ابوبكر الخصاص في كتابه ادب القضا وشارحه الامام حسام الدين عمر
 ابن عبد العزيز وذلك حيث قال في الباب الثانى والاربعين قال يعنى الامام الخصاص
 وكذلك رجل طلق امرأته ثلاثا وهى حبل او حائض او قبل ان يدخل بها
 فقضى قاض بابطال ذلك او ابطال بضمه فرفع الى قاض آخر لايرى ذلك فانه
 يبطل قضاء القاضى بذلك وينفذ على الزوج ما كان منه لان على قول اهل الزيغ
 اذا وقع الثلاث وهى حبل او في حالة الحيض او في طهر جامعها فيه لايقع اصلا وعلى
 قول الحسن البصرى اذا وقع الثلاث تقع واحدة لكن كلا القولين باطل لانه
 مخالف لكتاب الله تعالى قال الله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) الآية
 من غير فصل والمراد منه المطلقة الثالثة فن قال بانه لايقع شئ اوقع واحدة
 فقد اثبت الحل للزوج الاول بدون الزوج الثانى وهو مخالف للكتاب فاذا قضى
 القاضى لاينفذ فاذا رفع الى قاض آخر له كان ان يبطله انتهى وبهذه النقول الصريحة

علمت ان القول بوقوع واحدة من الثلاث على الحائض مبنى على القول بان الثلاث لا تقع جملة واحدة بل تقع منها واحدة او لا يقع منها شيء اصلا والمبنى والمبنى عليه باطلان وليس كل ما وجد في كتاب يجوز نقله والاعتماد عليه ولا الاقتداء والقضاء به وانما يفتى بما تواردت عليه كتب المذهب وعلمت صحته وعدم تخطئة قائمه والا كان الناقل كجأرف سيل او حاطب ليل يحمل الافعى وهو لا يدري خصوصا من يطالع كتب الفتاوى ويفتى منها قبل ان يمتزج الفقه بدمه ولحمه ويصرف فيه جل همته وعزمه فان خطاه يكون اكثر من صوابه ولا يحل لمن يعلم حاله الاعتماد على جوابه ولهذا قال الامام قاضى القضاة شمس الدين الحريرى احد شراح الهداية فى كتابه ايضاح الاستدلال على ابطال الاستبدال تقلا عن الامام صدر الدين سليمان ان هذه الفتاوى هى اختيارات المشايخ فلا تعارض كتب المذهب قال وكذا كان يقول غيره من مشايخنا وبه اقول انتهى (وقال العلامة الشيخ خير الدين الرملى فى مسائل شتى من فتاويه الخيرية مانصه ولا شك ان معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفا هو نهاية آمال المثمرين فى تحصيل العلم فالمفروض على المفتى والقاضى التثبت فى الجواب وعدم المجازفة فيها خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال وضده ويحرم اتباع الهوى والتشبهى والميل الى المال الذى هو الداهية الكبرى والمصيبة العظمى فان ذلك امر عظيم لا يتجاسر عليه الاكل جاهل شقى انتهى كلام الخيرية. والله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلّى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم قال ذلك بلسانه وكتبه بنانه الفقير الى عفو رب العالمين محمد امين بن عمر عابدين خادم العلم الشريف بدمشق الشام عفا عنه الملك السلام

● وستات ● فى رمضان سنة اربعين ومائتين والف عما اذا جرت العادة بين التجار انهم يستأجرون مركبا من مركب اهل الحرب لحمل بضائهم وتجاراتهم ويدفعون للمراكبى الحربى الاجرة المشروطة وتارة يدفعون له مبلغا زائدا على الاجرة لحفظ البضائع بشرط ضمان ما يأخذه اهل الحرب منها وانه ان اخذوا منه شيئا فهو ضامن لصاحبها جميع قيمة ذلك فاستأجر رجل من التجار رجلا حربيا كذلك ودفع له مبلغا تراضيا عليه على انه ان اخذ اهل الحرب منه شيئا من تلك البضاعة يكون ضامنا لجميع ما يأخذونه فساقر بمركبه فاخذه منه بعض القطاع فى البحر من اهل الحرب فهل يلزمه ضمان ما التزم حفظه وضمانه بالمعوض ام لا (فاجبت) الذى يظهر من كلامهم عدم لزوم الضمان لان ذلك المراكبى اجير

مشترك والخلاف في ضمان الاجير المشترك مشهور والمذهب انه لا يضمن ما هلك
 في يده وان شرط عليه الضمان وبه يفتى كافي التوير ثم اذا هلك ما بيده بلا صنع
 منه ولا يمكنه دفعه والاحتراز عنه كالحرق والغرق وخروج قطاع الطريق
 والمكابرين لا يضمن بالاتفاق لكنه في مسئلتنا لما اخذ اجرة على الحفظ بشرط
 الضمان صار بمنزلة المودع اذا اخذ اجرة على الوديعة فانها اذا هلكت يضمن
 والفرق بينه وبين الاجير المشترك ان المعقود عليه في الاجارة هو العمل والحفظ
 واجب عليه تبعا اما المودع باجرة فان الحفظ واجب عليه مقصودا ببدل فلذا
 ضمن كما صرح بذلك الامام فخر الدين الزيلعي في باب ضمان الاجير وهنا لما اخذ
 البديل بمقابلة الحفظ الذي كان واجبا عليه تبعا صار الحفظ واجبا عليه قصدا
 بالبديل فيضمن لكن يبقى النظر في انه هل يضمن مطلقا او فيما يمكن الاحتراز عنه
 والذي يظهر الثاني لاتفاقهم في الاجير المشترك على عدم ضمانه فيما لا يمكن الاحتراز
 عنه فالظاهر ان المودع باجر كذلك لان الموت والحريق ونحوهما مما لا يمكن ضمانه
 والتعهد بدفعه وقد صرحوا بان اغارة القطاع المكابرين مما لا يمكن الاحتراز
 عنه فلا يضمن في صورتها حيث كان اخذ البضاعة من القطاع المكابرين
 الذين لا يمكن مدافعتهم (لكن ذكر في التنوير قبيل باب كفالة الرجلين
 قال لا آخر اسلك هذا الطريق فانه آمن فسلك واخذ ماله لم يضمن ولو قال
 ان كان مخوفا واخذ ماله فاما ضامن ضمن وعمله في الدر المختار عن الدرر
 بانه ضمن الغار صفة السلامة للغرور نصا انتهى اى بخلاف المسئلة الاولى
 فانه لا يضمن لانه لم يصرح بقوله فانا ضامن وهذا اذا كان المسال مع صاحبه
 وفي صورتنا المال مع الاجير وقد ضمن للمستأجر صفة السلامة نصا فيقتضى
 ضمانه بالاولى وان لم يمكن الاحتراز لكن الظاهر ان مسئلة التنوير المذكورة
 مشروطة بما اذا كان الضامن عالما بخطر الطريق ليتحقق كونه غارا والافلاتنير
 وسياق المسئلة في جامع الفصولين في فصل الضمانات يدل على ما قلنا فانه نقل
 عن فتاوى ظهير الدين قال له اسلك هذا الطريق فانه آمن فسلك فاخذه الاصوص
 لا يضمن ولو قال لو مخوفا واخذ مالك فانا ضامن والمسئلة بحالها ضمن فصار الاصل
 ان الغرور انما يرجع على الغار لو حصل الغرور في ضمن المعارضة او ضمن الغار
 صفة السلامة للغرور فصار كقوله الطحمان لرب البراجملة في الدلو فيجعله فيه
 فذهب من النقب الى الماء وكان الطحمان عالما به يضمن اذغره في ضمن العقد
 وهو يقتضى السلامة انتهى (وحاصله ان الغار يضمن اذا صرح بالضمان او كان
 التنوير في ضمن عقدا معاوضة وان لم يصرح بالضمان كافي مسئلة الطحمان وقد صرح

فيها يكون الطحان عالما بالنقب وماذا لا يتحقق كونه غارا كما يشير اليه تسميته بذلك
 لان من لاعلم له بذلك لا يسمى غارا فلو لم يكن العلم شرطا في الضمان لكان حقه ان
 يعبر عنه بالأسر لا بالغار (ويؤيد ذلك ايضا انه في جامع الفصولين نقل بعد ذلك
 عن المحيط ان ما ذكره من الجواب في قوله فان اخذ مالك فاناس من مخالف لما ذكره
 القدوري ان ما قال لغيره من غصبك من الناس او من بايعت من الناس فاناس من
 لذلك فهو باطل انتهى فاجاب عنه في نور العين بقوله يقول الحقيير لا مخالفة اصلا
 والقياس مع الفارق لان عدم الضمان في مسألة القدوري من جهة عدم التعرير
 فيها بخلاف ما نحن فيه فانترقا والمحجب من غفلة مثل صاحب المحيط مع انه الفضل
 والله كاه بحر محيط انتهى * فقد افاد انه لا بد من التعرير وذلك بكونه عالما بخطر
 الطريق كاقنانه في مسئلتنا ان كان صاحب المركب غرا المستأجر بان كان عالما
 بالخطر يكون ضامنا والا فلا هنا ما ظهر لي والله تعالى اعلم (لكن ينبغي تقييد المسئلة
 بما اذا كان صاحب المال غير عالم بخطر الطريق لانه اذا كان عالما لا يكون مغرورا
 في القاموس غره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغير خدعه واطمعه
 بالباطل فاعتر هو وفي المنرب الغرة بالكسر الغفلة ومنه اتاهم الجيش وهم غارون
 اى غافلون وفي الحديث نهى عن بيع الغرور والخطر الذي لا يدري اى يكون ام لا كبيع
 السمك في الماء والطير في الهواء فقد ظهر ان العالم بما قصد غيره ان يفرض به لا يكون
 مغرورا ارأيت صاحب البر او كان عالما بنقب الدلو واحره الطحان بوضعه فيه
 هل يكون مغرورا بل هو مفطر مضيع لماله لا اثر لقول الطحان معه في مسئلتنا
 لا بد ان يكون الاجير عالما بخطر الطريق والمستأجر غير عالم به فيج ضمن وان كان
 الاجير غير عالم او المستأجر غالما فلان ضمان على الاجير لعدم تحقق التعرير والله
 تعالى اعلم (وسئلت في سنة احدى واربعين ومائتين والف من طرابلس
 الشام بما حاصله في واقف وقف عقارات متعددة وشرط ان يبدأ من غلة وقفه بما
 يكون فيه عمارته وناؤه وبقاء عينه وما فضل من ذلك جعل له مصارف معينة ثم
 وقف وقف آخر والحقه بالاول وشرط فيه شروطه المذكورة ومن جملة ما في
 الوقف الثاني دار شرطها لسكنى اولاده وذريته ثم ان المتولى على الوقف سكن
 الدار المذكورة تبعا لشرط الواقف واحتاجت الدار الى المرممة والعمارة فعمرها
 المتولى من ماله لعدم مال حاصل من ريع الوقف ويريد الآن الرجوع بما انفق
 عليها في ريع الوقف فهل له ذلك ام ليس له ذلك بل عمارة دار السكنى على الساكن
 كما نصوا عليه (فاجبت الحمد لله تعالى لاشبهة في ان من وقف دارا وجعلها للسكنى

لا الاستقلال تكون عمارتها على الساكن كما هو منصوص عليه في المتون والشروح
 والفتاوى وكذا في الخصاص والاسعاف لئلا يلزم مخالفة شرط الواقف لانه لو لم
 تكن عمارتها على الساكن لزم ان تؤجر وتضمن الاجرة فتكون للثلة وقد شرطها
 الواقف للسكنى ولا يخالف شرطه الا لضرورة كما لو كان الساكن فقيرا مثلا
 فتح تؤجر بقدر ما تعمربه واما اذا كانت هذه الدار من جلة عقارات موقوفة مشتملة
 على مستغلات وقد شرط الواقف عمارة وقفه من غلته فان كان استثنى هذه الدار
 من ذلك فالحكم مامر من ان عمارتها على الساكن والافتيمر من ريع وقفه كبقية
 اما كن الوقف اتباعا للشرط الواقف كالمو شرط في ريعه صرمة محل آخر اجنبي كمسجد
 اورباط او نيجو ذلك او وقف ارضين وشرطان ينفق من غلة احدهما على الاخرى
 كانص عليه الامام الخصاص وما تقدم عن المتون وغيرها لا يخالف هذا لانه فيما
 اذا لم يشترط ذلك . ثم اذا كانت المرمة والعمارة لهذه الدار في غلة الوقف كما شرط
 الواقف واحتاج الناظر الى ذلك وليس عنده من ريع الوقف ما ينفق منه فانفق
 من مال نفسه ليرجع واشهد على ذلك فله الرجوع والا فلا كما ذكره في البحر وغيره
 والله سبحانه وتعالى اعلم وقد حصل لي اول انواع تردد في هذا الجواب ثم عرض على
 السائل هذا السؤال بخط مفتي اللادقية الفقيه النبيه السيد عبدالله السندی واجاب
 عنه بمثل ذلك وعليه خطوط بموافقتهم لجماعة من العلماء منهم الشيخ العلامة محمد
 البسطي مفتي الحنفية بمصر المحروسة ومنهم العلامة الفقيه السيد احمد البزري
 مفتي الحنفية بصيدا ومنهم الشيخ صالح الغزالي الحنفي ومنهم الشيخ محمد الشبراوي
 الشافعي الازهرى

مناهل السرور لمبتغى الحساب بالكسور نظم العلامة الفاضل
المتين المرحوم السيد محمد أفندي بابدين
رحمه الله تعالى
آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- يقول راجي عفورب العالمين *
 باسم الاله قد بدأت نظمى *
 وآله وصحبه العظام *
 (وبعد) ذا فهذه منظومة *
 جنتها من نزهة الحساب *
 وما ذكرت غير بحث الكسر *
 ذكرت ما منظومة ليحصلا *
 سميتها مناهل السرور *
 (فصل) وحد الكسر في الغبار *
 يعظمه جزيشة والاعظم *
 وقد يقال مخرج امام *
 النصف ثم الثلث ثم الربع *
 والثلث ثم التسع ثم العشر *
 من كونه يذكر في اصم *
 وكرر الجميع غير الاول *
 مخرجها عدة ما في الواحد *
 فذا مقام النصف جاء اثنين *
 (فصل) واقسام الكسور قد اتت *
 في مفرد متنسب لبعض *
 فان يكن على مقام واحد *
 وان يكن من مفرد تالفا *
 عليه ثان باسم واحد نسب *
 كسدر ونصف سبع السدرس *
 وخط خطا واحدا نبيها *
 ببعض ما قد حوى تالفا *
 مقدم لتلوه وهكذا *
 ما المفردات منتها بلغت *
 فسمه متصلا والا
- محمد المدعو ابن هابدين *
 مصليا على النبي الامي *
 وتابى الهدى على الدوام *
 منها الكسور قد غدت معلومة *
 ارجو الرضى في موقف الحساب *
 لان غيره جلى الاصم *
 مراد من يرومها ويسهلا *
 لمبتغى الحساب بالكسور *
 نسبة مقدار الى مقدار *
 اعنى الصحيح بالمقام يوسم *
 وعشرة اصوله العظام *
 والخمس ثم السدرس ثم السبع *
 ثم الاعم الجزء تلك عشر *
 ومنطق خسوه بالاعم *
 بدون جزء واحد مماثل *
 من المماثلات فاسمع شاهدى *
 لان في واحده نصفين *
 محصورة في خمسة تفردت *
 بخلاف كذلك مستثنى يضى *
 ككثلين سمه بالمفرد *
 ولم يغير سابقا بل عطفها *
 من مخرج الاول فهو متنسب *
 وهكذا فاتح عليه وقس *
 بين مقامات وما عليها *
 من مفرد ايضا وقد اضيفا *
 بدون عطف دائما ثم اذا *
 ووفق نظمها المقامات اتت *
 فسمه منقطعا منفصلا

(كنصف)

* ك نصف ثلثي الثلاث ارباع
 * وضعه مطلقا كوضع المنتسب
 * وما يكون باداة استثنا
 * ثم اذا يضاف تاليها الى
 * وان الواحد فبا لمنقطع
 * وقصدنا ربهما فتصل
 * ومامن الانواع قد تالفا
 * وافردن اجزاء في الوضع
 * (فصل) وبسط الكسر جملة يرى
 * او مطلق تساوت الآحاد
 * به الذي على المقام قد كتب
 * ففي مقام الثاني بسط الاول
 * على الذي حصلت واضرب ما اجتمع
 * من بسطه الحاصل وهكذا
 * اردت فاضرب بعض مابدا على
 * واخصر الاعمال في المتصل
 * من مخرج الاخير وبسط ما حصل
 * وبسط ماسمويه بالمتخلف
 * مقام غيره وجمع ما اجتمع
 * ثم من الاكثر فاطرح الاقل
 * فبسط ما استثنيت منه اضربه في
 * ثم خذ الفضل من الذي حصل
 * (فصل) وان يكن صحيح قد قرن
 * قدم يضرب في مقام كسر
 * وان يؤخر فاضرب بسطه
 * فالول كخمسة وربع
 * وان يكن في وسط قد اثبتا
 * لذلك معنيان فالاول ان
 * مؤخر ومن صحيح علما

* وثلث خمسي اربع الاسباع
 * مشطبا بين مقامات تصب
 * اخرج بعضه فذا مستثنى
 * ما قبلها فسمه متصلا
 * فان نقل ثلثان غير الربع
 * اوربع واحد فقطع قبل
 * بمحض عطف سمه مختلفا
 * كثلث وربع خمس سبع
 * بواحد في اللفظ عنه عبرا
 * منه فيسقط مفرد ارادوا
 * وان اردت اخذ بسط المنتسب
 * فاضرب وبسط ذلك الثاني اجل
 * في مخرج الثالث واطمم ما وقع
 * وبسط ما مبعضا سموا اذا
 * ائمة في بعضه ليحصلا
 * ان رتمه فسم بسط الاول
 * من ردفه بحسبه فهو الامل
 * بضرب بسط كل قسم منه في
 * ومثل هذا بسط مستثنى انقطع
 * وان اردت بسط ما منه اتصل
 * مقام مستثنى وبسطه تقي
 * واشكر الاها فضله لنا وصل
 * بالكسر والمراد بسطه فان
 * واطمم الى الحاصل بسط الكسر
 * اى بسط كسر في الصحيح تمطه
 * والثاني منهما كسج الارباع
 * ك نصف ستة وثلث قداثي
 * يكون اخذاول الكسور من
 * وفيه بسط الصحيح مع ما

ومع باق كالمبيض اتمى
 ذاك الصحيح ليس غير فاستبين
 ثم ابسط الحاصل مع مؤخر
 فاعمل به ان كنت بمن قد فهم
 وبين بسط ومقام قد بدا
 توافقا اردد كل واحد زكن
 تداخلا كسدسين فار ددن
 لما على البسط بدا بالانقسام
 اضلاعه التي غمدت او اثلا
 من المقام واعتبر مراتبا
 بضرب بسط كل واحد جمع
 وقسم ما حصلته من خارجة
 بضرب بسط كل واحد من ال
 في مخرج الآختر واقسم ماتى
 على مقلماتهما والضرب ان
 في بسط آخر بدا ثم انصب
 وللكسور قسمة وتسمية
 مما قسمت او عليه قد قسم
 حاصل مقسوم عليه حاصل
 في جانب لا غير فاضرب مفردا
 من جانب اخر نلت الاملا
 بسط لمقسوم عليه حاجلا
 مساويا لما عليه قد قسم
 وان يكن تساويا بسطا فقط
 على ائمة لمقسوم لديه
 تواء في تسمية ايضا جرى
 لجذر بسطها على جذر المقام
 وفي السوى اضرب بسطا مطلقا
 جذر الحاصل على التمام

(فصل)

بيده كسبسط ما لو قدما
 والثاني اخذ اول الكسور من
 فابسطه مع ما قبل كالمؤخر
 كانه مختلف وقد علم
 (فصل) اذا ما الكسور كان مفردا
 تبين كالتحس لاخزل وان
 لوقفه كست اتساع وان
 البسط للسواحد ثم المقام
 وحل بسط غير مفرد الى
 واحلل اليها كل ضلع ركبنا
 (فصل) وجمع ذى الكسور يرتفع
 في مخرج الآخر او خارجة
 على المقامات وطرحها حصل
 مطروح والمطروح منه ياقى
 من فضل ذين الحاصلين فاعلمن
 تضرب بسط واحد بما ضرب
 لقسم حاصل على الائمة
 وذا بضرب بسط كل ما رسم
 في مخرج الآخر ثم اقسام على
 اتى لمقسوم وان كسربدا
 قد صح في مقام ككسر قد تلا
 وبعده اقسام بسط مقسوم على
 واقسم كذا متى رأيت المنقسم
 ائمة فقط انت على نعط
 فاقسم ائمة لمقسوم عليه
 وكل مانى قسمة تقررا
 تجذيرها ان رمت بالانقسام
 وذا اذا جذرها تحققا
 في مخرج واقسم على المقام

(فصل) وللتحويل اعمال تفي
 ائجة الذي اليه حولا
 مقام ما حولته ثم الاصم
 اوسم بسطه من المقام
 بدون واحد ونصف الحاصلين
 (خاتمة) ان رمت ان تستخرجها
 فاربع الاعداد من تناسبت
 نسبة ثالث لها لرابع
 كما الثلاثة من الست بدا
 من طرفين او من الواسطتين
 على نظير ماجهات دائما
 وان تماثل الوسطان
 نسبة اولاهما له نيته
 من طرفيها كربع الوسط
 من طرفيها اقسام على النظيرما
 او قد جهلتها فخذ جذر الذي
 (فصل) والكفات ان رمت العمل
 ثم الذي فرضته معلوما
 وارسم باحدى الكفتين عددا
 للانتهى ثم الذي انتهى له
 فان يكن ساواه فالذي ارسم
 يساوه ارسم زائدا من فوقها
 ثم ارسم عددا آخر في
 بحسب الفرض فان تؤل الى
 فذلك المرسوم ثانيا ولا
 فائت الخطا كمثل ما علم
 في خطأ الاخرى اضربنه واعدلا
 فضل تراه بادئا للخطاين
 وفي سواء اقسام جميع الحاصلين

بضرب بسط ما حولته في
 وقسم حاصله لمقسوم على
 تحويله لمنطق بما علم
 وواحد ثم من الامام
 وذلك بالتقريب جاء باخذين
 لما وجهته فهناك المنهجا
 نسبة اولاهما لثانيتها
 كائنين تنظره نصف الاربع
 فان يك المجهول جاء واحدا
 فاقسم مسطحا بدا للآخرين
 وذا الطريق نفعه قد عظما
 ترجع ثلاثة وكان الثاني
 لثالث وكان ماسطحته
 فان تكن جهات واحدا فقط
 ربع من واسطة قد علم
 سطحته من طرفيها واحدا
 فصور الميزان تبلغ الامل
 ضعه على قبه مرسوما
 واجعل به بحسب فرض قد بدا
 بما على القبة كن مقابلة
 في كفة مطلوبنا وان لم
 والناقص ارسمه من تحتها
 كفة اخرى وبه تصرف
 نظير ما من فوق قبة علا
 هو الذي طلبته والا
 ثم الذي في كل كفة رسم
 لفضل حاصلين فاقسمه على
 لوناقصين اتيا اوزائدين
 من ضربنا على جميع الخطاين

ونجرت منظومى المحرره *
 مجدلا محوقلا مصليا *

في مائة وسبعة وعشيره
 على ختام الانبياء الاصفيا

تمت

ومما وجد من نظم سيدنا المؤلف في القباب الزخاف المنفرد والمزدوج

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| منفرد الزخاف خبن ياقى * | وذلك حذف الثاني ساكناتى * |
| من بعده الاضمار تسكين لدا * | والوقص حذفه محر كا كذا * |
| والطى حذف رابع قدسكن * | والقبض حذف خامس مسكنا * |
| والعصب اسكنن خامس بدا * | والعقل حذفه محر كا غدا * |
| والكف حذف سابع مسكن * | والمزدوج من بعده ياسكنى * |
| فالطى مع خبن دعوه خبلى * | وهومع الاضمار سمه خزلى * |
| والكف مع خبن بشكل قررسم * | والكف مع عصب فذا بالنقص سم * |
| ثم العلل زيادة ونقص * | قسمان عنهما تساوى الفحص * |
| زيادة لسبب خف على * | بمجموع الاوتاد لترفيل جلا * |
| وان تكن حرفا مسكنا فقد * | سموه تذييلا وان ذلك يزد * |
| في سبب خف فتسبيغ وان * | اردت ذا المصعب فخذوه واستين * |
| فسبب خف بطرح حذف * | وهومع العصب فيدعى قطف * |
| وحذف ساكن واسكان لما * | من قبل لوفى وتد قطع كا * |
| لويكان في الاسباب سمه قصرا * | والقطع مع حذف يسمى بترا * |
| والحذف حذف وتد بمجموع * | وحذف مفروق بصلم قد دعى * |
| اسكانك السابع سمه وقفا * | والكسف حذفه محر كا وفى * |
| والخزيم حذف سابع من الوتد * | اعنى به المجموع فاحفظوا جهده * |
| ثم المصلاة والسلام سهرمدا * | على ختام الانبياء احدا * |

الرحيق المختوم شرح قلائد المنظوم تأليف الامام العالم العلامة
خاتمة المحققين نخبة الاشراف المنتسبين السيد
محمد امين افندي ابن عابدين نفعنا الله به
في الدنيا والدين آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي فرض الفرائض * وكشف بأسرار لطفه الغوامض والصلاة والسلام
 على من حاز علوم الأوائل والأواخر * وورث المفاخر كابرا عن كابر * وعلى آله
 وأصحابه الذين خرقوا عن الباطل بسهام الحق * وفازوا بأوفر نصيب مذ قاموا
 بتعديله بالصدق * وعلى من اقتنى أثرهم من التابعين * وشد أزرهم من الأئمة
 المجتهدين (وبعد) فقول فقير رجة ربه * وأسير وصمة ذنبه * محمد أمين *
 المكنى بابن عابدين لما رأيت المنظومة السماة بقلائد المنظوم نظم فرائض متن الملتقى
 في فقه الحنفية المنسوبة للشيخ الإمام الملقب عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد الحنفي
 الشهير بابن عبيد الرزاق شكر الله تعالى سعيه حاوية من الفن جل مسأله * كاشفة
 عن معظم دلائله * ببارات رشيقة * وكلمات أتيقة * وكان مصنفها قد شرحها
 شرحا أرخى للقلم فيه العنان * وجاوزه في سيره حتى خرج عن المقصود من البيان *
 مشتتلا على البحاث وإبرادات واجوبة وأسئلة مطولات * أحبت اختصاره
 ببارات قليلة * والاقتصار منه على فوائد جلية * ليعم النفع به للبتدى * ويكتسب
 من نوله الطالب المجتدى * ضامنا إليه ما يقع به الفتح العليم * مشيرا إلى ما وقع
 في أصله غير مستقيم * وأنى وإن كنت لست أهلا لذلك * ولأمن سالكي تلك المسالك .
 لا يرتجى من رجة زبي التوفيق والسداد * والامداد بموائد الانعام والعمون على
 هذا المراد * وإن يجنبني الخطأ ويسلك بي صوب الصواب * أنه خير من دعوى
 واكرم من اجاب (وسيت) ذلك بالرحيق المختوم * شرح قلائد المنظوم *
 والله الجليل أسأل * وبنيته النبيه اتوسل * أن يجعله خالصا لوجهه الكريم .
 موجبا للفوز لديه أنه هو البر الرحيم * وأن ينفع به الانام * بحرمة بيته عليه الصلاة
 والسلام * قال المصنف رحمه الله تعالى اقتداء بالكتاب الكريم * وعملا بقوله
 عليه أفضل الصلاة والتسليم * كل امرئى بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم
 اقطع (باسم الله) ولديات بالصيغة المخصوصة إشارة إلى أن المراد مطلق الذكر
 كاجاء في رواية أحمد لا يقع بذكر الله وقسم البسملة على الحمدلة إشارة إلى أنه لا تعارض
 بين ما تقدم وبين قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو
 اجنم وفي رواية كل امرئى بال لا يبدأ فيه بحمد الله اقطع لان الابتداء بالابتداء
 بحمد الله وبذكر الله اولان الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتدا إلى الشروع
 لا الحقيقى فجعلت البسملة والحمدلة بل والصلاة وما بينهما مبتدأ باعتبار ما لا يقصد

ذكره بعد هاتونم فوائد شريفة وإبحاث لطيفة اودعتها في حواشى شرح المنار المحصن في
 والاله بمعنى المألوه من اله بالفتح بمعنى عبد وقد صار علماً بالغلبة على المصوب بحق
 وهو الله تعالى (الوارث) اى الباقي بعد فناء خلقه (الرحمن) كالله مختص
 بواجب الوجود لم يطلق على غيره وما نقل من اطلاقه على غيره فتعنت (مقدر)
 اسم فاعل من قدر بمعنى قسم واطلاق ذلك عليه تعالى من المصنف كغيره من المصنفين
 في مثل ذلك جار على مذهب القاضى ابي بكر ووجه الاسلام الغزالي والامام الرازى
 انه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصاوان لم يرد
 به سماع والا فالمرجح وهو قول الاشعري ان الاء توقيفية (الميراث) مفعول مشتق
 من الارث واصله موراث وهو مصدر ورث ورثا وارثا بقلبها همزة لغة الاصل
 وعرفا اسم لا يستعمله الوارث من مورثه (للانسان) البشر ويقال للمرأة ايضا
 انسان وبالهاء قاموس ولا يخفى ما اشتمل عليه البيت من براعة الاستهلال (والحمد)
 اى جنسه او كل فرد منه او المهود وهو الحمد التقديم الذى جده بنفسه تعالى وهوامة
 الوصف بالجليل على الجليل الاختيارى على وجه التعظيم والاختيارى الصادر
 بالاختيار وقيل الصادر عن المختار واللام في قوله (لله) للاختصاص وقيل لتعليل
 وقيل للتقوية وقوله (على التوفيق) تعليل لانشاء الحمد مثلها في قوله تعالى
 (ولتكبروا الله على ما هداكم) اى لتوفيقه ايانا وهوامة التسديد واصطلاحا
 كافي تعريفات السيد قدس سره جعل الله تعالى فعل عبادته موافقا لما يحببه ويرضاه
 (الى صراط) هو السبيل الواضح (الحق) يأتى لمان منها انه من اسمائه
 تعالى والقرآن ومنه الباطل كافي القاموس (والتصديق) المراد به هنا اليقين
 الذى هو حقيقة الايمان وهو عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع (ثم الصلاة)
 هى فى الاصل الانعطاف الجسماني لانها مأخوذة من الصلوة ثم استعملت فى الرجعة
 والدعاء لما فيها من التعطف المعنوي ولذا عدت بعلى كافي عطف عليه فلا حاجة
 الى تضمين الدعاء معنى النزول واردف الصلاة بقوله (والسلام) الذى هو اسم
 من التسليم بمعنى التمية عملا بالآية الكريمة وخروجا من كراهة الاقتصار عند
 البعض (سرمد) اى دائما (على نبي) بالهمزة من النبأ بمعنى الخبر وبدونه من
 النبوة بمعنى الارتفاع وهو والرسول قيل متراد فان وقيل بينهما عموم وجهى
 والمشهور ان النبي انسان اوحى اليه بشرع وان لم يؤمر بتليقة والرسول امر به
 (قد اتانا) اى جاءنا (بالهدى) اى الرشاد والدلالة قاموس (محمد) بئس
 من نبي اشهر اسمائه الشريفة صلى الله تعالى عليه وسلم قيل وهى التثنية قال بعضهم

اشتق له من الجد اسمان احد هما يفيد المبالغة بالمحمودية وهو مجد ولذا اشتهر به
وخص به كلمة التوحيد والآخر المبالغة في الحامدية وهو اجد (من ورث)
من قبله من الانبياء (العلوما) والحكم لانهم لا يورثون المال كما في الحديث نحن
معاشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة ولذا قال المفسرون حكاية في قوله تعالى
(يرثني ويرث من آل يعقوب) المراد وراثته العلم والحكمة والعلم صفة يتجلى
بها المدرك لمن قامت به انجلاء تاما والالف في العلوما للاطلاق (وكان) صلى
الله تعالى عليه وسلم (برا) اى محسنا (بالورى) كافة الخلق (رحيا) كثير
الرحمة وفيه تلميح الى آية (لقد جاءكم رسول من انفسكم) (واله) جاء بمعنى
الاهل وبمعنى الاتباع وعلى الثاني فذكر الصبح بعده تخصيصا بعد تعميم لشرفهم
(والصبح) جمع صاحب كاذكره غير واحد وقيل اسم جمع وهو لغة من بينك
وبينه مواصلة وعند المحدثين من لقي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا ولو لحظفة
ومات على ذلك وعند الاصوليين وطالت صحبته (والانصار) جمع ناصر او نصير
من نصر بمعنى اعان وهم عبارة عن آواه وانصره صلى الله تعالى عليه وسلم من اهل
المدينة سمي به الاوس والخزرج بعد نزول القرآن بذلك (اهل التقي) هو
اجتناب ما نهى الله تعالى عنه (ونجبة) بالضم المختار من كل شئ جمع نجب كرتبة
ورتب (الاخير) جمع خير مخففا ومشددا والاول في الجمال والحسن والثاني
في الدين والصالح وهو الانسب هنا (ما قسم الميراث) اى مدة قسم الميراث بين
الورثة والمراد بقوله بالتحقيق ما قابل التقريب (رقدم) عطف على قسم (الجد)
في الميراث (على) الاخ (الشقيق) فيه اشارة الى ان هذه الارجوزة على مذهب
الامام الاعظم حيث يقدم الجد على الشقيق ولا يشرك بينهما عنده خلافا لهما
وللسافى رضى الله تعالى عنهم كاسمجيء واعلم ان الابداء في ابتداء التأليف سبع
طرق ثلاثة واجبة عرفنا التسمية والتحميد والتصلية وقد تقدمت واربعة جائزة
ذكر باعث التأليف وتسمية الكتاب ومدح الفن المؤلف فيه وذكر كيفية وقوع
المؤلف اجالا وقد اخذ فيها فقال (وبعد) هو من الظروف المبينة على الضم
منسوبة بفعل محذوف اى اقول (ان العلم) ولا حاجة الى دعوى ان الواو
عوض عن اما كافي الشرح وان اشتهر ذلك اما اولا فلعدم الفاء المطلوبة لاما واما
ثانيا فلعدم المناسبة الصحيحة للتعويض لان اما شرطية والواو عاطفة كاحققه حسن
چلبى في حواشى التلويح (بحر) تشبيهه ببلغ اطلقه عليه لاتساعه وعمقه (فائض)
اسم فاعل من فاض الماء بمعنى كثر (ونصفه) اى العلم وهو مبتدأ وقوله (كما

اتى (اى ورد صفة المصدر محذوف اوجال منه وقوله (الفرائض) خبر المبتدأ
 اى اقول نصف العلم الفرائض قولاً مماثلاً لما ورد فى الحديث الشريف من قوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم تعلموا الفرائض وعلوها الناس فانها نصف العلم
 والفرائض جمع فريضة من الفرض يأتى لغة لمعان منها البيان والقطع والتقدير
 واصطلاحاً نصيب مقدر للوارث شرعاً والنسبة اليه فرضى وفرائضى اما على تقدير
 نقله وجعله علماً على الفن او على تقدير جعله جارياً مجرى الاعلام ان لم يسلم نقله
 وخطى من ادعى ان ذلك خطأ ثم اختلف فى معنى الحديث الشريف واولوه
 بوجود اقربها ان للانسان حالتين حالة حياة وحالة موت وفى الفرائض معظم
 الاحكام المتعلقة بالموت (وانه لفضله) اى شرفه وعلوه (يرام) اى يقصد
 (قد اعنى) لما ورد من فضله (فى نظمه) كما اعتنوا فيه بافراده بالتأليف
 (الاعلام) جمع علم ما ينصب ويهتدى به فى الطريق ويطلق على سيد القوم
 قاموس (من) بيانية (فقهاء) مذهب الامام (مالك) بن انس امام
 دار الهجرة (و) من فقهاء مذهب الامام القرشى محمد بن ادريس
 (الشافعى و) من فقهاء مذهب الامام الورع الاكمل (احمد بن حنبل
 ياسامى ولم اجد) من وجد بمعنى رأى (منظومة) مأخوذة من نظمت
 اللؤلؤ لى معنى الفقه وجمعه فى سلك (لطيفة) من لطف ككرم لطفاً
 ولطافة بمعنى صبغ وودق والمعنى انه اعنى فى نظمه فقهاء الائمة الثلاثة
 ولم ار من نظم فى هذا الفن (فى مذهب) اى ماذهب اليه (المولى) اى
 السيد نعمان قلت هو ابن ثابت ابن زوطى بن ماه وقيل بن ثابت بن نعمان
 بن المرزبان حكاهما ابن خلكان ولا يخالف لاحتمال ان لكل من جديده
 اسمين او اسماً ولقبا وكان الامام يكنى (بابى حنيفة) وهو احد التابعين لانه
 ادرك نحو عشرين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم واختلف فى سماعه منهم قات
 قال ابن خلكان عن اسماعيل حفيد الامام الاعظم ولد جدى سنة ثمان وذهب
 ثابت الى على بن ابي طالب رضى الله تعالى عنه وهو صغير فدعى له بالبركة فيه
 وفى ذريته ونحن نرجو ان يكون الله تعالى قد استجاب الى رضى الله تعالى عنه فينا
 والنعمان بن المرزبان هو الذى اهدى لعلى الفالوذج فى يوم مهرجان فقال على
 مهرجون اكل يوم هكذا انتهى كذا ذكره شيخ مشايخنا اسماعيل الجراحى فى تراجم
 الائمة الاربعة فا فى الشرح غير شديد ومناقبه شهيرة وفضائله كثيرة قد افردها
 الائمة بالتأليف وادعواها فى قالب الترصيف ثم ان عدم وجدانه ذلك لا يقتضى

عدم الوجود والافتقد قال السيد الشريف في أوائل شرح السراجية بعد كلام
 هكذا ذكره الامام رضى الدين في نظم فرائضهم رأيت منظومة لابن الشيخه شرحها
 شيخ مشايخنا السافاني (فمن) لى اى اعتراض والفاء تفريعية (في نظمه ارجوزة)
 بضم الهمزة أفعولة من الرجز البحر المشهور (بديعة) صفة ارجوزة والبديع
 قيل بمعنى المبتدع اسم فاعل او مفعول قاموس اى مبتدعة تخترعة لما قصدته والاسناد
 مجاز او ناظمها اخترعها على غير مثال سابق (مفيدة وجيزة) يقال كلام وجيز
 اى خفيف مقتصد والايجاز اقلال اللفظ مع توسع المعنى وكذا الاختصار وقيل اعم
 لان الاختصار يكون فى حذف الجمل فقط (على اصول) جمع اصل وهو ما يتنى
 عليه (ذلك الهمام) المذكور سابقا بمعنى عظيم الهمة امامنا بدل مما قبله وهو
 ماتم به من رئيس وغيره جمه كواحد الاكبر افعال تفضيل من العظم بالكسر
 خلاف الصغر (فى الانام) كسحاب وتمد الهمزة اخلق او الجن والانس اوجع
 ما على وجه الارض قاموس (جامعة) حال من ارجوزة لوصفها بما بعدها
 وهو اسم فاعل من الجمع وهو تاليف المفرق (عقود) جمع عقد بالكسر القلادة
 من الجوهر (در) جمع درة بالضم وهى اللؤلؤة الكبيرة ويجمع ايضا على درر
 كغرفة وغرف (المتقى) لغة المجتمع والمراد به هنا المثلن المنسوب للعلامة ابراهيم
 الحلبي السهمي يملتى الابحر (حاوية) اى جامعة (لكل معنى ملتقى) مختار وفيه
 اشارة الى شرحه المنسوب للشيخ علاء الدين الحصكفى السهمي بالدر المتقى (فنندنا)
 اى عنده فقد منظومة لطيفة فى هذا الفن على اصول الامام الاعظم رحه الله تعالى
 (شرعت فى المقصود) من منظومة وجيزة موصوفة بانها (فى نظمها كالجوهر
 المنضود) اى المجمول بفضه على بعض (ومقصدى) بذلك (رياضة) يقال
 رياض المهر رياضنا ذله والذل بالضم ويكسر ضد الصعوبة قاموس اى تذليل
 (القريحة) هى اول ما يستبطن من البئر والمراد بها هنا الطبع لاستنباط المسائل
 (والحفظ) هو الومى عن ظهر قلب (من فروع) (الصعيحة مع انى فى هذه
 الصناعة) ككتابه لغة الحرفة وعرف فاعلم يملق بكيفية العمل (معترف بقلة البضاعة)
 هى لغة طائفة من مالكة تبغها للتجارة صحاح والمراد بها هنا المسائل (وبعد ماتمت
 بحمد الله وفاض بحر) الفضل من الاهى سميتها قلاند (جمع قلادة التى فى العنق
 والفها زائدة تقلب فى الجمع همزة كقائل وياثع (المنظوم فى متقى) اى مختار
 (فرائض) (العلوم) من اضافة الخاص الى العام (آياتها) جمع بيت مما يكون
 من الشعر بالكسر وانما يكون من الشعر بالفتح والخبر فجمعته بيوت والبيت بمعنى

الشرف جمع بيوتات كافي مختصر القاموس للشاهمني من المئين بكسر الميم وبعضهم يضمها جمع مائة اصلها مائى كحل وقيل مائة كسدره حذفت لامها وعوض منها الهاء (اربع سوى ثلاث) من الايات (بعد خمس) منها (تتبع) وسوغ حذف التاء من العديدين عدم ذكر الهميز كما في واتبعه لست من شوال (واسال الله) سبحانه وتعالى (جزيل) بمعنى كثير (المغفرة) من غفر بمعنى عطى (يوم الحساب) للخلق جميعا في قدر نصف يوم من ايام الدنيا كما في الدر المنتور (في عراض) جمع عرصة ويجمع ايضا على عرصات واعراض قال في النهاية كل موضع واسع لانباء فيه والمراد هنا دار (الآخرة) ولا يخفى ما اشتملت عليه الخطبة من انواع البديع فلذا تركنا بيانها * مقدمة * جدا الفرائض علم باصول من فقه وحساب تعرف حق كل من التركة * وموضوعه التركات من حيث تملك الحقوق بها وقسمتها شرعا * واستمداده من الكتاب والسنة في ارث ام الام بشهادات المنيرة وابن سلمة واجماع الامة في ارث ام الاب باجتهاد عمر رضى الله تعالى عنه الداخلى في عموم الاجماع فليس ذلك قياسا اذ لا مدخل له هنا قالوا لانه لا مساعلة في المقادير ابتداء فيستند حكمه الى التوفيق وهو يؤخذ من الثلاثة دون الرابع لانه مظهر لا مثبت * وللشارح هنا كلام لا يخفى ما فيه على من له في الاصول ادنى الملم وغايته ايصال الحقوق لاربابها وقيل الاقتدار على تعيين السهام لذويها على وجه صحيح * واركانه ثلاثة وارث ومورث وحق موروث * وشروطه ثلاثة ايضا موت مورث حقيقة او حكما كمنفق واد تقديرا كجنين فيه غرة ووجود وارثه عند موته حيا حقيقة او تقديرا كالحمل والعلم بجمته ارثه قرابة او زوجية او ولاء وهذا يختص بالقضاء * واما اسبابه وموانعه فسأنى في المنظومة وهل ارث الحى من الحى او من الميت المعتمد الثانى والثمرة في المطولات ثم اعلم ان الحقوق المتعلقة بالتركة هنا خمسة بالاستقراء لان الحق اما للميت او عليه او لاولاد او الاول التجهيز والثانى امان يتعلق بالذمة وهو الدين المطلق او لاهو المتعلق بالميت والثالث اما اختيارى وهو الوصية او اضطرارى وهو الميراث لكن اخرج ابن الكمال منها المتعلقة بالميت كالرهن لان الكلام فيما هو ثابت بعد الموت وهذا قبله على انه لا يعد تركة كاسيأتى وقد شرع في بيان تلك الحقوق فقال (ومن يمت فابدأ) مصدر بدأ مبتدأ وقوله (في احواله) لغو متعلق به وان كان مصدرا محلى بال لتوسعهم في الاروف وقوله (بواجب التجهيز) مستقر خبر وهو من اضافة الصفة الى الموصوف وقوله (من امواله) مستقر صفة احوال من واجب اولو متعلق به

او بالتجهيز والجملة الاسمية المقرونة بالفاء جواب الشرط والمعنى ان من مات يبتأ
 وجوباً بتجهيزه وهو فعل ما يحتاج اليه الميت من حين موته الى دفنه من كل ماله
 ان كان والا فعملى من تلزم نفقته فان لم يكن او عجز في بيت المال فان لم يكن فعلى
 المسلمين وذا من غير اسراف ولا تقتير ككفن السنة كابين في عمله او قدر ما يلبسه
 في حياته وهذا اذا لم يوص بذلك فلو اوصى تعتبر الزيادة على كفن المثل من الثلث
 وكذا لو تبرع الورثة به او اجنبي فلا بأس بالزيادة من حيث القيمة لا العدد وفي الضرورة
 بما تيسر وهل للغماء المنع من كفن المثل قولان والصحيح نعم وتقديم تجهيزه من
 امواله على قضاء دينه انما هو حال كونها (خالية عن كل حق واجب) اى ثابت
 للغير (مطلق) بينها يا صاحبي (اى بين تلك الاموال وذلك) (كارهن) اى
 العين للميت المرهونة عند غيره وليس له سواها (و) المبيع (المحبوس في قبض
 الثمن) اذ مات المشتري عاجزاً عن ادائه والمقبوض ببيع فاسد قبل فسخه (ومثله)
 العبد (الرقيق من جنس) في حياة مولاه (المحن) على غيره وكذا المجمعول مهراً
 ولا مال له سواء * قلت ومثله الماذون اذا لحقه الديون ثم مات المولى عنه وكذا
 في الدار المستأجرة فانه اذا اعطى الاجرة او الاثمات الاجز صارت الدار رهنا
 بالاجرة كما ذكره السيد فهذه الحقوق مقدمة على التجهيز المقدم على غيره لان
 تعلق حق الغير بها سابق على الموت مانع لتعلق حق الميت بها لكنه تمتد الى ما بعد
 الموت لانه حدث به بخلاف بقية الحقوق على انهم صرحوا بان ما تعلق به حق
 الغير لا يسمى تركة وبه تبين وجه عددها اربعة كما سر (كذلك من له النفاق)
 ككتاب جمع نفقة (يلزم) اى يجب عليه (تجهيزه) اى من ذكر (من ماله)
 اى مال الميت بعد موت من ذكر (يقدم) على ما يأتى وذلك (كزوجته قضى)
 باسكان الباء للضرورة (عليها) اى ماتت (قبله) ولو بلحظة سواء كانت
 (غنية اولاً) وعليه الفتوى فاقبل لو غنية في مالها بالاجماع فيه ما فيه (و) كـ
 (مولود له) مات قبله (ثم) بعد التجهيز (اقض) اى ادفعها هنا بمعنى بخلافه
 في العادة (منها) اى التركة وهو ما يقبضه التجهيز (دينه للخلق) اى الذى له
 مطالب من جهة الصاد (خلاص دين واجب للحق) كدين زكاة وكفارة
 وفدية وغيرها من الواجبة له تعالى فانها تسقط بالموت عندنا الا ان يتبرع الورثة
 او يوصى بها تفد من الثلث وتسميته ديناً محجازاً باعتبار ما كان لسقوطه بالموت لا الا ان
 * ثم اعلم ان صاحب الدين ان كان واحداً يدفع له ما بقى بعد التجهيز فان وفى قبها
 والا ان شاء عفا او تركه لدار الجزاء وان خاها فان بعضهم اولى كدين الصحة حقيقة

لو حكمنا كما إذا وجب في مرض موته أو ثبت بمشاهدة القاضى أو الشهود فإنه يقدم
 على دين المرض الثابت بأقراره فيه وأن استورا يقسم بينهم على حسب حقوقهم
 على الوجه الآتى آخر المنظومة ثم إذا اجتمع ذن الله تعالى الموصى به مع دين
 المبد ولأوفاه قدم ذن العبد لا بد تعالى هو الذى ويحمن الفقراء (ثم) بعد التجهيز
 وقضاء الدين (الذى) مبتدأ خبره قوله الآتى ينفذ (ما وصى به) لاجنى مسلم
 أو كافر مطلقة كانت كثلث ماله أو ربعه أو مقيدة بعين كثلث دراهمه أو ربع غنمه
 على الصحيح خلافا لمن قال المطلقة فى معنى الميراث لشيوخها فى التركة فىكون شريكا
 للورثة لا يتقدم عليهم وكذا ما وصى به من حق الله تعالى (ينفذ من ثلث ما سبق)
 بعد تجهيزه وديونه (ومنه) أى من الثلث (يؤخذ) ثم هذا ليس بتقديم فى
 الحقيقة على الورثة بل هو تشريك لهم فيما سبق من التجهيز والدين بخلافهما كما أفصح
 به الزيلعي والتنفيذ من الثلث فقط لوله وارث والاقتضاء من الكل كما سيجي وكذا
 لو كان واحداً كإنا قال (إلا إذا اجاز الوارث) وهم كبار فلو فهم صغير صرح فى
 حقهم فقط كالواجاز البعض (وكان) ما وصى به (كلا) أى مستقراً للماله
 يصح ذلك و (يتبقى الميراث) أى لا يبقى لهم من الارث شئ وكذا لو وصى
 للوارث أو للقاتل وقد اجازوا على ما مر وبعد الاجازة ليس لهم المنع لان المجازلة
 تتملكه من قبل الموصى عندنا خلافاً للشافعي ولا عبرة بالاجازة قبل موت المورث
 لأنها اسقاط قبل وجود السبب * واعلم انه إذا اجتمع الوصايا عن فروض وتبرعات
 وضاق الثلث عنها قدم بالفرض وان اخره الموصى وان تساوت قدم ما بدأ به
 شوير وغيره وعن الثانى يقدم الحج ثم الزكاة مطلقاً وروى عنه عكسه لأنها حق
 الفقير ويقدمان على الكفارات والتذر على الاضحية ثم استشر سؤالا فى قوله
 تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) حيث قدمت عليه ذكر اعرام انها مؤخره
 عنه فإشار الى جوابه بقوله (وقدمت فى المصنف) مثلث الميم ما جمع فيه صحائب
 القرآن (المحيط) لقوله تعالى (ما فرطنا فى الكتاب من شئ) وكل من بلغ أقصى
 شئ واحصى علمه فقد احاط به قاموس (لأنها مظنة) بكسر الظاء موضع يظن
 فيه وجود شئ (التفريط) يقال فرط فى الامر فرطاً قصر به وضعه وهنا لما
 اشبهت الميراث فى كونها مأخوذة بلاعوض بشق اخراجها على الورثة فكانت
 مظنة للتفريط فيها بخلاف الدين فان نفوسهم مطمئنة الى ادائه فقدم ذكرها حثاً
 على ادائها معه وانما اتى فيها بلومع ان الارث مؤخر عنهما لاعتن احدهما لانه اذا
 تأخر عنهما منفردين فى الاجتماع اولى بخلاف الواو لا ينامها التأخر حال الاجتماع

فقط (ثم) الاصوب ثمة بالتاء للوزن اى بعد جميع ما صر (باقى ماله فيقسم ما بين وارث) ان كانوا متعددين ولو واحدا غير اخذ الزوجين او احدهما وقد اوصى له الآخر بما زاد على حصته فالكل له وان لم يوجد شئ من الحقوق يبدأ بالقسمة (كما يعلم) من بيانها وكيفيتها واما بيان الورثة تفصيلا فسيأتى واجالا ذكره بقوله (وهم ثلاث فرق) اى اصناف (عظام) بالجرصة فرق (ذى الفرض) اى السهم المقدر (والتعصيب) وهو من يأخذ ما بقته الفرائض (والارحام) وهم اقرباء الميت ليسوا اصحاب سهام ولا عصبات يرثون عند فقد العصبه كما سيجئ مفصلا (وسبب) استحقاق (الارث ثلاث) بالاستقراء والمراد احدها (تحسب هى النكاح) الصحيح ولو بلاوطى ولاخلوة اجاءا فلا توارث بفاسد ولا باطل اجاءا (والولاء) بالفتح والمد وقصره هنا للوزن وهو لغة النصرة والمحبة وعرفنا قرابة حكيمية حاصلة من عتق او موالاة كما فى الدرر (والنسب) هو القرابة بالرحم وهى الابوة والامومة والبنوة والاخوة والعمومة والخلوة وهو الاصل فى الميراث وغيره محمول عليه لكن اخره للاقافية وهذه الثلاثة متفق عليها وزاد الشافعية والمالكية رابعا وهو بيت المال فيرث عند الشافعية ان انتظم وعند المالكية مطلقا (قلت) واما عندنا فيوضع فيه على انه مال ضائع ثم ان المستحقين للتركة عشرة اصناف ذكرها مفصلة بقوله (وقدم المفروض) اى ذوقها الاثنى عشر على العصبه النسبية (ثم العصبه) النسبية بترتيبهم الآتى (ثم) الفاء فيه زائدة كفى قول زهير

اراني اذا أصبحت اصبحتم ذا هوى • ثم اذا امسيت امسيت ناديا

اى ثم بعد العصبه قدم (مولى العتق على المرتبة) ولوائى او خنثى وهو العصبه السببية وتعبيره بمولى العتق اولى من تمير غيره بالعتق لعدم شموله من عتق عليه قريبه على كماله اذلا اعتاق فيه ولا يقال انه يرثه بالقرابة لانه وان تم فى العصبه لا يتم فى ذى الرحم لتقدم الولاء على الرد المقدم على ارث ذى الرحم ولا فى جميع صور الفرض لانه قد يرث بعض به والبعض بطريق الولاء كنبث اشترت ابها ولا وارث سواها (وبعد هذا) اى مولى العتق يقدم (العاصب المذكور من معتق) حال من العاصب اى عصبه المعتق الذكر (لا مطلقا) تأكيد للتقسيد بالذکر لانه ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن كايأتى (قد حرروا) ذلك وبينوه قال فى الشرح بقى اذا كان لمعتقه معتق وفقد معتقه وعصبته يبدأ بمعتق معتقه كاهو المنصوص عليه فى بحث العصبه ثم بعصبته لا بالرد كاهو ظاهر كلامهم ثمة وسند كره ويأتى

في الجمع على تورثهم ما يزيدو ولم ار من تبع عليه ههنا (والرد) على ذوى القروض
 النسبية (بعده) اى بعد من ذكر (على) قدر (السهم) متعلق بالرد (مقدم
 على ذوى الارحام وهذا مذهبنا كاجد وعند زيد رضى الله تعالى عنه لارد وبه
 اخذ مالك والشافعى لكن افتى متأخروا الشافعية كقولنا اذا لم ينظم وقيدنا بالنسبية
 لاجراج الزوجين وعند عثمان رضى الله تعالى عنه يرد عليهما وبه اخذ بعض
 مشايخنا وسيأتى تحقيقه (ثم) يقدم (ذووا الارحام) وانما اخروا عن الرد
 لقوة قرابة ذويه وتقديم العصبة السببية بالنص على خلاف القياس وعند مالك
 والشافعى لاميراث لهم لكن افتى به متأخروا الشافعية اذا لم ينظم بيت المال نظير
 مامر (ثم بعدهم) اى بعد مقدمهم يقدم (مولى الموالاة) وهو من قال لا آخر
 انت مولاي ترثني اذا مت وتعتقل عنى اذا جنيت وقال الآخر قبلت وشروطه
 الخمسة مبسوطة فى محلها (فحقق قصدهم) اى مقصودهم (ثم الذى له اقر
 بالنسب بحيث لم يثبت) اعلم ان الاقرار على نوعين احدهما اقرار على نفس المقر
 نسا او مالا او غيرهما والثانى على غيره فالاول صحيح لازم كاقارره بالاب بشرط
 تصديقه وكونه بمن يولد مثله لثله وعدم كونه معروف النسب من غيره وكذا
 الاقرار بالام كفى عامة كتب المذهب وهو الحق بشرط ما تقدم وكاقارره بالابن
 غير انه اذا كان صغيرا او غير عاقل او مملوكا فلا حاجة لتصديقه وكاقارره بالزوجة
 والمولى بشرط عدم مولى عتاقة معروفة والاقرار فى الصحة والمرض سواء والمرأة
 كالرجل فى جيع ذلك الا اذا اقرت بالولد لا يقبل على زوجها عند الامام مالم
 يصدقها او تشهد المقابلة فيقبل اجاما والثانى كان يقول هذا اخى او عمى او ابن
 ابنى او جدى او جدتى فهو غير صحيح فى حق ذلك الغير اذ فيه حل النسب عليه
 ويصح فى حق نفسه حتى تلزمه الاحكام من النفقة والحضانة والارث ولكنه
 مؤخر عن العصبة السببية لانه وصية معنى ويشترط لارثه كاقال الفنازى ان يكون
 انقره مجهول النسب وان لا يكون للمقر وارث معروف ممن يستحق كل المال وان
 يموت المقر مصرا على اقراره فاذا توفرت هذه الشروط استحق ارثه ولا يثبت
 نسبه لاسر فهو كالاقرار بالمال قلت قال فى سكب الاثر وقولنا اذا مات المقر على
 اقراره احتراز عما اذا انكر او رجح ومات على ذلك فان اقراره باطل وصح رجوعه
 لانه وصية معنى ولاشئ للمقر له من تركته قال فى شرح السراجية المسمى
 بالنهاج وهذا اذا لم يصدق المقر عليه اقراره قبل رجوعه او لم يقر بمثل اقراره
 اما اذا صدق اقراره قبل رجوعه او اقر بمثل اقراره فلا ينفع المقر رجوعه عن

اقراره لان نسب المقرله قد ثبت من المقر عليه ومن ضرورة ثبوت نسبة ابيه من المقر بتصديق المقر عليه اوبقراره لا باقرار المقر فيكون اقرار المقر وعده سواء فلا ينفعه رجوعه انتهى . قلت قوله لان نسب المقرله قد ثبت من المقر عليه الخ محمول على ثبوت النسب حقيقة فيكون من جملة الورثة المعروفين فيشاركهم لا مانع فيه كما لا يخفى فتدبر انتهى اى فهو مما دخل تحت (والا) يكن بحيث لم يثبت بل كان تابعا (لوجب توريثه) مقدما (ضرورة وزاجا) الا لف للاطلاق (وارث من اقرعنا) متعلق باقر قلت وبما قررنا ظهرك فساد ما فى الشرح من زيادته فى الشروط على ما فى الفارى قوله اويصدق المقرله قبل رجوعه عن الاقرار انتهى مستشهدا بقول الدر المختار فى كتاب الاقرار ثم للمقران يرجع عن اقراره لانه وصية من وجه اى وان صدقه المقرله لكن فى شروح السراجية ان بالتصديق يثبت النسب فلا ينفع الرجوع انتهى وفساده من وجهين * الاول ان قوله المقرله صوابه المقر عليه كفى فرائض المنع وان كانت العبارة فى كتاب الاقرار منها كفى الدر المختار وكذا فى الدر المنتقى * والثانى انه صار من جملة الورثة المعروفين فلا معنى لزيادته شرطا رابعا لانه ليس مما البحث فيه كما علمت فافهم * ثم ذكر بعض صور ما يثبت به نسبه ويزاحم به الورثة بقوله (كما اذا اقر مثله) اى مثل اقراره (المقر عليه) بان اقر مثلا ان زيدا اخى فهو اقرار على ابيه بانه ابنه فلا يثبت نسبه بمجرد ذلك فاذا اقر الاب بنوته (او صدقه) بان زيدا اخوه ثبت نسبه حقيقة وشارك الورثة (يا حبر) بالكسر ويقع العالم والصالح جمه احبار وجبور قاموس ومثله ما اذا شهد مع المقر رجل آخر وكذا لو اقر الورثة وهم من اهله او صدقوه كما يؤخذ من كلامهم (وبعده) اى بعد من ذكر يأخذ ما بقى عنهم (الموصى له بكلمه) اى كل المال (او بعضه) لكن (فاق) اى جاوز ما اوصى به (ثلث اصله) اى اصل المال فلومات عن زوج واوصت لاجنبى بنصف مالها كان للاجنبى الثلث وللزوج النصف الباقى بعده والنصف الآخر بين الاجنبى ايضا وبين بيت المال فخرجها من ستة ولو اوصت بنصف مالها للزوجها كان له الكل نصفه ارثا ونصفه وصية خانية « ٩ » قال الملا آن ومفاده حجة الوصية للوارث حيث لامزاجم انتهى وعند الشافى رحمه الله تعالى لا ميراث للموصى له بالكل كالمقرله بنسب على الغير سيد (وبعد) فقد جمع (ما مر وعز) اى لم يوجد

« ٩ » قوله الملا آن هما علاء الدين الطرابلسى صاحب سكب الاخر شرح قرائن

ملتقى الابحر وعلاء الدين الحصكفى شارح الملتقى منه

(الموضع) من مستحق المال بآرث أو وصية أو غيرهما من أسباب الاستحقاق في بيت
 ماك المسلمين (بوضع) وذلك (على سبيل الفبي) عندنا وهو كافي المقرب ما نيل
 من الكفار كخراج (لا الارث) خلافا للشافعي ان انتظم كافر وهو عند مقدم
 على ذوى الارحام والرد (كما فصحه عنه وحكا العلماء) لانه مال لامالك له فاشبهه
 الركز واللقطة الا يرى ان مال ذى لاوارث له يوضع فيه مع عدم ارث المسلم
 من الكافر وانه يستوى فيما صرف منه الذكر والانثى والقريب والبعيد والرجل
 وولده وبيت المال ما يوضع في يد امين ليصرف في مصالح المسلمين ونوعوه الى اربعة
 لا يجوز خلطها * بيت للخمسة والركاز والعشور * وبيت للخراج والجزية ما يؤخذ
 من تاجر الكفار وبيت للزكاة وبيت للقطعة * ونقل في الشرح نظمها مع مصارفها
 لابن الزشارح الهداية وهذا تمت الاصناف العشرة وبعضهم زاد المقرله بؤلاء
 العتاقة وقياس الاقرار بسبب على الغير تاخير عن ذوى الارحام قلت وعن مولى
 الموالة ايضا والظاهر انه متأخر عن المقرله بالنسب تامل وزاد ايضا عصبه مولى
 الموالة قال الشارح وارث الاول يستلزم ارث عصبته فتنتهي الى ثلاثة عشر
 ﴿ فصل في موانع الارث ﴾

(موانع الميراث) جمع مانع على انه صفة ما لا يعقل كطوالع وشواحق فلا حاجة
 الى جملة جمع مانعة كما قيل وهو امانة الحائل واصطلاحا ما يتنى لاجله
 الحكم عن شخص لمعنى فيه بعد قيام سببه ويسمى محروما فخرج ما انتفى
 لمعنى في غيره فانه محجوب اولعدم قيام السبب كالاجنبي والمراد بالمانع ههنا المانع
 عن الوارثية لا المورثية وان كان بعضها كاختلاف الدين مانعا عنهما (عدت)
 اى عدتها الاكثرون (اربعة وزاد بعض) اربعة (مثلها وجمعه) اى ما يمنع
 فجملة ثمانية (والحق ان المنع) ثابت (في الحقيقة لواحد كاترى من خمسة)
 بالاستقراء الشرعى واما الدور الحكيمى الذى عدته الشافعية مانعا وهوان يلزم
 من التورث عدته كاقرار اخ حائر بن ليلت فيثبت نسبه ولا يرث عندهم لانه
 لو ورث لمحب الاخ فلا يكون الاخ وارثا حائرا فلا يقبل اقراره بالابن فلا يثبت
 نسبه فلا يرث لان اثبات ارثه يؤدى الى نفيه وما دى اثباته الى نفيه انتفى
 من اصله وهذا الصحيح عندهم والظاهر انه غير مانع عندنا بان ظاهر كلام علمائنا
 صحة اقرار هذا الاخ بالابن ويثبت نسبه في حق نفسه فقط فيرث الابن دونه
 لانه اقرار بالنسب على الغير فيصح في حق نفسه كما مر مبسوطا . قلت وقدر ايت
 المسألة منقولة في فتاوى العلامة قاسم والله الحمد * ونصه قال محمد في الاملا ولو كانت

للرجل عمة او مولى نعمة فاقرت العمة او مولى النعمة باخ لبيت من ابياد اومه
 اوبعم اوبابن عم اخذ المقرله الميراث كله لان الوارث المعروف اقربانه مقدم عليه
 في استحقاق ماله واقرار هجة على نفسه انتهى فلما لم يكن في هذا دور عندنا لم يذكر
 في الموانع وذكره في باب ه انتهى كلامه وما زاد عليها فتسميته مانعا مجاز كما قال
 (وفي سواها المنع لما اطلقوا خصوه بالمجاز فيما حققوا) لان انتفاء الارث فيه
 ليس لذاته بل لانتفاء احد شيئين اما الشرط او السبب كما ستحققه ولما كان انتفاء
 السبب وانتفاء الشرط ووجود المانع مشتركة في اقتضاها انتفاء الميراث تجوزوا
 في عددا موانع لذلك (فالاول) من الموانع الخمسة الحقيقية (الرق) وهو لغة
 الضعف وعرفا عجز حكيم قائم بالانسان بمعنى ان الرقيق عاجز عما يقدر عليه الحر
 من الشهادة والولاية والملك مطلقا فلورث لوقع لسيد الاجنبي فلا يرث (واما بعضا)
 اى سواء كان رقه كاملا كالقن وكذا المكاتب فان الرق فيه كامل وانما نقصان
 في ملكه ولنا اجزاء عن الكفارة دون المدبر ونحوه فافهم اونا قصا كما تدبروام
 الولد والمبعض وهذا (عند الامام) الاعظم وواقفه مالك رجهما الله تعالى
 وقالاهو كحرمديون فيورث ويرث ويحجب بناء على ان العتق يوجب زوال
 الملك عنده وهو منجز وعندهما زوال الرق وهو غير منجز ولا خلاف في عدم
 تجزى العتق والرق كباين في محله (فهو) اى قول الامام في المبعض (قول
 مرتضى) وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يرث بل يورث وعند احمد رحمه الله
 تعالى يرث ويورث ويحجب بقدر ما فيه من الحرية (والثاني) من الموانع
 وسقطت اليا للضرورة (قتل) بغير حق من عاقل بالغ (موجب) في اصله
 (للقود) والاثم دون الكفارة وهو العمد (او موجب) جرى على الغالب
 اذ الحكم فيما استحب فيه الكفارة كذلك كمن ضرب امرأة فالقت جنينا ميتا فدية الغرة
 وتسحب الكفارة مع انه يحرم الارث منه (كفارة للصمد) تعالى والدية ايضا
 دون القود سواء اوجب الاثم ايضا كسبه العمد اولا كالخطأ وما جرى مجراه
 فيحرم عن الميراث في الصور كلها * واما ما كان موجبه الدية دون القصاص
 والكفارة وهو القتل بالتسبب دون المباشرة ككافر البئر في غير ملكه او كان بحق
 كقتله مورثه قصاصا او حدا او دفما عن نفسه او كان القاتل صبيا او مجنونا فلا
 حرمان عندنا * وقيدنا بقولنا في اصله ليدخل فيه ما لم يثبت به القصاص والكفارة
 لعارض كمن قتل فرعه عمدا فسقوطه لحرمة الابوة ولذا وجبت الدية في ماله
 ولو وجبت باصل القتل لكانت على العاقلة كالخطأ * ثم عند الشافعي رحمه الله تعالى

لا يرث القاتل مطلقا بحق اولا مباشرة اولا ولو بشهادة او تزكية لشاهد بالقتل .
وعند اجد رحه الله تعالى كل قتل مضمون بقود اودية او كفارة يحرم الارث
ومالا فلا وعند مالك رحه الله تعالى قاتل الخطأ يرث من الممال دون الدية، واولمات
القاتل قبل المقتول ورثه المقتول اجاما (والثالث) من الموانع الخمسة (اختلاف
دين) هو والملة تمعدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا فرق في التمييزه اوبها
(ظهرا) صفة اختلاف اى المعتبر الاختلاف فيما ظهر لنا عند الموت لافى الحقيقة
(كفرا واسلاما) تمييز ومعطوف عليه (كما تقررا) فلا يرث الكافر من المسلم
اجاما وكذا عكسه خلافا لمعاذ ومعاوية رضى الله تعالى عنهما وبه اخذ الحسن
ومحمد بن الحنفية وهو القياس لان مبنى الميراث على الولاية والمسلم من اهلهما وعند
احد اذا اسلم قبل القسمة يرث ترغيبا له فى الاسلام وكذا يرث من عتيقه الكافر
واعلم ان الكفار يتوارثون فيما بينهم على تفصيل يأتي نظما وان اختلف تعلمهم
عندنا لان الكفر كله ملة واحدة خلافا لمالك واحد وهذا ان لم تختلف الدار
كما قال (والرابع) من الموانع (اختلاف دار الكفر ما بينهم) اى الكفار فلا
يؤثر فى حق المسلمين فلو مات تاجر او اسير ثمه وكان مسلما ورثه من فى دارنا واعلم
ان الاختلاف اقسام ثلاثة حقيقة وحكما كبرى فى دارهم مع ذى فى دارنا وحكما
فقط كحريين من دارين مختلفين كهندي ورومي وكستانيين من دارين فى دارنا
فى صورتين والاقلو فى دارهم فالاختلاف حقيقة وحكما فافهم وكستانيين على
شرف العود مع ذى فى دارنا وحقيقة فقط ككستانيين فى دارنا مع حربي فى دارهم
من دار واحدة والمانع الاختلاف حكما سواء وجد منه الاختلاف حقيقة اولا
فذا قال (حكما تراه مجرى) ثم اختلاف الدار باختلاف النعة اى العسكر واختلاف
الملك لاختلاف العصمة فيما بينهم فلو كان فى دار ملك ذو جيش وفى اخرى مثله
وكان لو ظفر احدهما بواحد من عسكر الآخر قتله اختلف الداران (والخامس)
من الموانع (الردة فى الانسان) وهى نسة الرجوع مطلقا وعسفا الرجوع عن
دين الاسلام والشروط فى صحتها صدورها (من عاقل طوعا عن الايمان) متعلق
بالردة فلا تصح ردة مجنون ومعتوه وموسوس وسكران ومكره وصبي لا يعقل واما
العاقل فتصح منه كاسلامه فلا يرث ابويه الكافرين ولا يرث المارتد احدا اجاما
مثله اولا وتورث عندنا اكسابه مطلقا عند هما كالمترتدة واكساب اسلامه فقط
عنده خلافا لمالك والشافعي رحهما الله تعالى والحكم بالحق المارتد بدار الحرب
كونه فيعتق مدبره ويحل دينه ويقسم ماله بين ورثته المسلمين (وليس هذا)

المانع (لاختلاف الدين) المتقدم (لانه) اى المرتد (ليس له من دين) لانه
 لا يقرر على ما انتقل اليه وايضا او كان المانع ذلك لما ورثه المسلم والظاهر ان مثله
 الزنديق وهو على ما في قمع القدير من لا يتدين بدين * واستشكل ارث المسلم منه
 بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرث المسلم الكافر * واجيب بان المراد كافر له ملة
 او يقال محمول على الكافر الاصلى لثلاث يتضمن مخالفة الاجماع على قسم ماله بين
 ورثته المسلمين (قلت) ولا يخفى ما في دعوى الاجماع او يقال ان ارث المسلم
 منه مستند الى حال اسلامه بناء على قول الامام ولذا خصه بكسب الاسلام وعلى
 قولهما لما اجبر على العود اعتبر حكم الاسلام فيما يتنفع به وارثه فكان ثورث المسلم
 من المسلم كما اشار اليه السيد وغيره (فهذه) الموانع الخمس (قد اتتني الارث) عن
 قامت فيه بعد قيام سببه ولذا سمي محروما (بها) اى بسببها (لذاتها حقيقة و)
 اما (غيرها) مما سياتى فاتتني به الارث (لانتفاء الشرط فيه او) لانتفاء (سبب)
 ولذا سمي مانعا مجازا كاسم (لانه لذاته الارث) مفعول مقدم لقوله (حجب)
 اى منع (وهو) اى غيرها بناء (على ما ذكرنا ثلاثة) بل اربعة احدها (نبوة)
 بتقديم النون فانها (مانعة وراثه) وهل هى مانعة عن الوارثية والموروثة جميعا
 او عن الموروثة فقط ذهب الشافعية الى الثانى للحديث نحن معاشر الانبياء لانورث *
 واضطرب كلام ائمتنا فى الاشياء عن التتمة كل انسان يرث ويورث الا الانبياء
 عليهم الصلاة والسلام لا يرثون ولا يورثون وما قيل من انه عليه الصلاة والسلام
 ورث خديجة لم يصح وانما وهبت مالها له فى صحبتها انتهى ونقله عنه فى معين الملقى
 وللدراى المنتقى وكلام ابن الكمال وسكب الانهر يشعر بانهم يرثون بالخبر والجمهور
 على انه علم فى سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام بدليل الحديث وحكمته ان لا يتمنى
 احد موتهم فيهلك ولتكون صدقة بعد موتهم وحكمة عدم ارثهم ان ما تركه الميت
 هو ما فضل عن حاجته ففيه نوع خسة على انه ربما يشبه الصدقة ومقامهم عليهم
 السلام اعلامن ذلك وهذا اولى مما فى الشرح فافهم ثم ظاهره ان المنع هنا لانتفاء
 المشروط وهو ما عدم وجود الموارث بصفة الوارثية كما اقتضاه الحديث واما عدم
 موت المورث بناء على ان الانبياء احياء فى قبورهم كما ورد فى الحديث وعلى الاول
 ما الفرق بينه وبين المقاتل (واقول) هو وجود المانع فى القاتل نفسه بخلافه
 هنا فانه فى المورث نفسه فلم يتحقق المانع المعتبر فى الوارث والثانى قال الشارح فيه
 ما فيه (قلت) لعل وجهه ان المعتبر الموت ظاهرا او اقتضاؤه ان يكون الشهيد
 كذلك لحياته بدليل الآية وقد يقال ذاك فى من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا

ولعله أحدث رياء أو قصد غنيمة فلم يتحقق ذلك بخلاف الأنبياء فتدبروا ما جعله
لانتفاء السبب فبعيد جدا ثانياً (جهالة التاريخ في) موت (الأموات) بأن
لم يعلم السابق (كزمره) أى جماعة (هدى) ماتوا بهدم وكذا بغيرق أو خرق
فلا يرث بعضهم من بعض إذا كان بينهم قرابة (كما قدياً) في بابه وذلك لوجود
مانع بل لانتفاء الشرط وهو وجود الوارث حياً عند موت المورث لعدم العلم
بذلك ومثله ما إذا ماتوا معاً (و) ثالثاً (الجهل في الوارث) مع حياتهم ففيه
انتفاء الشرط المار آنفاً لانه كرتهم حكماً كما في المفقود ومانعته بمعنى التوقف
الى ظهور الحال لا المنع بالكلية (وهو صور خمس غدت مبسوطه) في المجتبى
وغيره (أو أكثر) الأولى (منها إذا ما رضعت) المرأة (مع طلقها طفلاً)
لغيرها وماتت (ولم تعلمه بعد موتها) فكل منهما لا يرثها * الثانية وضع ولده
في مسجد ليلا فقدم فرجع لرؤيه فوجد ولدين والثبس ومات فكل منها لا يرثه
وتوضع تركته في بيت المال ونفقتهما منه * الثالثة ولد كل من حرة وأمة ولداً
ليلاً والثبسا * الرابعة له ابن من حرة وابن من أمة لأنسان ارضعتها ظئراً والثبسا
فهما حران وفي الصورتين سعى كل في نصف قيمته لمولى الأمة ولا يرثان *
الخامسة اعتقه ولد مسلم وولد نصراني عند الظئر وكبرا فهما مسلمان ومن ابويهما
لا يرثان قال في الدر زاد في المنية الان يصطلحاً فلهما ان يأخذ الميراث بينهما
(وهذه) الموانع المجابة (المفقود فيها الاول) في قوله فلانتفاء الشرط فيه
أو السبب (اعني به الشرط الذي لا يجهل) كما بيناه واما ما نقد فيه السبب فنذكره
بعضهم في الان وهو المانع الرابع وأشار اليه بقوله (وقد يزاد) على الثلاثة
(مانع اللعان تجوزاً فيه) ايضاً (لفقد الثاني) في الميت السابق وهو
السبب الذي هو النسب من ابيه فالمنفى باللعان لا يرث من ابيه لان اللعان قطع
النسب الذي هو السبب

﴿ فصل في بيان معرفة مستحق الميراث المجمع على تورثهم ﴾

لما كان موضوع هذا الفن التركات وقسمتها بين مستحقيها وحرمايتها لم يجمع ما يمنع
الارث شرع في بيان المستحقين فقال (بالاتفاق ورثوا) فرضاً وتعصيماً او بهما
(من الذكر) عدل عن التعبير بالرجال ليشمل الصبيان كذا قال (عشرة)
بالاختصار وبالسطح خمسة عشر الاول (منهم ابوالميت) بالتخفيف قيل هو المشدد
بمعنى وقيل المشدد من سموت والمخفف من مات (اشتهر) تكلمة والثاني
(جده أى الميت الصحيح) وهو من لا يدخل في نسبه الى الميت اثنى كما يأتي

نظما (حتى ان علا) اى سواء كان ابا الاب بلا واسطة او بها كابي ابي الاب
وابيه وهكذا بخلاف من ادلى باثى كابي الام و ابي ام الاب وهذا من اعلا النسب
(و) الثالث (الابن و) الرابع (ابنه ومهما نزلا) اى سفلا والالف للاطلاق
سواء كان بدرجة او درجات بشرط ان يكون نزوله بمحض الذكور ايضا فخرج
ابن البنت وابن بنت الابن وهذا من اسفل النسب وما بقى من حاشيته (والاخ)
مفعول قوله (اطلق) امر من الاطلاق اى الخامس الاخ مطلقا سواء كان من
ابوين ابواب او ام (و) السادس (ابنة) وان نزل لامطلقا بل ان كان (من
غير ام) سواء كان من ابوين ابواب فقط (ومثله) فى التقييد بكونه من غير ام
وهو السابع (عم) عصبه (كذلك) فى القيد وهو الثامن (ابن عم) وان بعد
وسواء فى ذلك عمومة الميت او عمومة ابيه او جده وان علا (فهو لاء) الثمانية
(يرثون بالنسب) واما التاسع وهو (الزوج مع) العاشر وهو (مولى العتاق)
بالفتح من مصادر عتق فانهما يرثان (بالسبب) وكذا عصبه المعتق وانظر لم يعدوه
صريحها هنا كما صرحوا بابن الاخ وابن العم مع انهم عدوه مع المستحقين وارثا مستقلا
كاسر واعترض على عددهم الذكور عشرة بابن ابن الابن ان كان المراد به ابنة
حقيقة زادت الاقسام بقولهم وان سفلا لانها ابن ابن مجازا وكذا الكلام فى الجد
وان كان المراد مجازا كان الاخصر ان يقولوا الابن وان سفلا والاب وان علا .
واجيب بانهم قصدوا التنييه على اخراج ابن البنت و ابي الام اى وان بعدنا (قلت)
وقديجاب بناء على مذهبا بان لا يازم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويكون فى قولهم
وان سفلا وان علا استخدام فافهم (وفى) هى هنا بمعنى من كقولهم

وهل يعمن من كان احدث عهده * ثلاثين شهرا فى ثلاثة احوال

اى من ثلاثة احوال كفى المعنى اى وورثوا بالاتفاق من (النساء) بالقصر للضرورة
فرضا وتصيبا بالغير او مع الغير (سبعا) بالاختصار وبالبدن عشر (ف) الاولى
(ام) والثانية (بنت) صلبية (و) الثالثة (جدة) لام اولاب سواء ادلت
من الاب بذكر واحد بنفسها او بمحض الاناث اتفاقا او ادلت بوارث ولو كان
فى نسبتها اكثر من ذكرين خلافا للمالك واحد او بذكرين فقط بنفسها او بمحض
الاناث وان علت خلافا للمالك وكان الاولى اولا للضرورة تقديم الجدة على البنت
لينظم من كان من اعلا النسب ومن كان من اسفله (و) الرابعة (بنت ابن)
يقطع الهمة للضرورة وان نزل ابوها بحيث لا يتوسط بينها وبين الميت اتى والا
فهى من ذوى الارحام كاسمى والخامسة (اخت) مطلقا لابوين اولاب اولام

وهي من حاشيته وهؤلاء الخمس يرثن بالنسب (و) السادسة (زوجة ايضا)
 اتى بالتاء وان كان الافصح تركها لانه اولى في الفرائض للتمييز (و) السابعة (مولاة
 النعم) اى العتق ولو بعق المعتق وان بعدت وشمل من عتق عليها بالملك وهاتان
 بالسبب ﴿ تمة ﴾ لا يتصور اجتماع الزوجين الا في خنثى الملقوف في الكفن ادعى
 رجل انه زوجته وادعت امرأة انه زوجها فاذا هو خنثى واقاما البينة فلزوج
 النصف وللزوجة الربع كذا ذكره غير واحد من الحنفية والشافعية قال في الدر
 المنتقى لكن المنقول عندنا ان البينة للمرأة لكونها اكثر اثباتا كافي الترخاينة والاصح
 عند الشافعية عكسه لزيادة العلم كافي شرح الترتيب (وكلهم) اى المجمع على توريتهم
 من الرجال والنساء السبعة عشر بل الخمسة والعشرين كما يظهر من خلال تقريرنا كلام
 الناظر (صنفان يا بحر الكرم) صنف ذو فرض وصنف ذو عصبه بنفسه وبغيره
 ومع غيره وشرع في بيانهما مع بيان الفروض مقدما الصنف الاول لتقدم ميراثاته قال
 ﴿ فصل في بيان الفروض ومستحقها ﴾

(ذوا الفروض) هي والسهام هنا بمعنى (من لهم سهام قدرها) اى عينها
 (المهيمن العلام) خرج مالم يقدر منها كسهام العصبات وذوى الارحام (في محكم
 الكتاب) اى الكتاب المحكم اى غير المنسوخ او المتقن الذى لا يتطرق اليه
 خلل قال تعالى (كتاب احكمت آياته) ومثله ما ثبت بالاجماع لرجوعه اليه
 كما ياتي (وهي) اى السهام المذكورة (ستة لاسبغ) بالرفع (لها بذلك) اى فى الكتاب
 العزيز (البتة) من البت اى القطع والفها وصلية خلافا لبعضهم (وهذه) السهام
 المقدرة (نوعان) الاول النصف والربع والثلث والثانى الثلث والسدس
 وعبروا عنها بمسارات كثيرة منها النصف ونصفه وربعم والثلاثان ونصفهما
 وربعمهما (لكن عبروا فى ضبطها بما تراه اخصرا) وهو الربع والثلث وتضيفهما
 اى النصف والثلاثان (كذلك تنصيف لكل منهما) اى الثلث والسدس
 واخصريته فى الثربان يقال الربع والثلث وضعف كل ونصفه (وثالث ما بقى) فرضا
 (لام) بمد فرض احد الزوجين فى العيريتين وهما زوج وابوان او وجة
 وابوان (ثبنا) كونه فرضا لها (بحجة الاجماع) الاضافة بيانية (فبقادانى)
 لا بالكتاب ومثله السبع الى العشر فى باب العول فلا يرد نقضا على حصرها فى الستة
 (و) قد يقال (ليس هذا) اى ثبت الباقي (خارجا عما ذكر من الفروض)
 الستة المذكورة فى الكتاب العزيز (وهو) اى عدم خروجه (امر معلوم
) مشتهر لانه مآله (اى رجوعه) فى الشرع حقيقة (ونفس الامر) لسدس

فيما لو كان مع الابوين زوج (اول الربيع) فيما لو كان معهما زوجة فلا يرد تقضا
 ولا يبنى حينئذ عد كثير له فرضا سابعا ثم شرع في بيان عدد ذويها مترجلا للستة
 على الترتيب فقال (من يرث النصف) مثلث النون ويقال نصيف بالياء مع
 فتح النون (والنصف فرض خسة) اشخاص فلذا اتى بالتاء على انه اذا لم يذكر
 التمييز جاز الامر ان كتابه عليه بعض شراح الكفاية فلا حاجة الى ما في الشرح
 من ادعاء التغليب (للبنت) الصلية منفردة (ثم) بعد فقدها (لبنت الابن ثم)
 بعد فقدهما (الاخت للابوين ثم بعد) فقد (ها) للاخت (لاب عند انفراد
 هن) بالاسكان من غير تشديد للضرورة اى استحقاق النصف عند انفراد الاربعة
 المذكورات عن لم يدخل في التعصيب احترازا عما اذا كان مع احدها من بعصبتها
 كالانح فلا يفرض لها معه كما يأتى ولا يقال الاخت مع البنت تأخذ النصف مع
 انفرادها عن يعصبتها لانها لا تأخذه فرضا بل عصوبة معها (و) النصف
 (للزوج وجب) ايضا لامطلقا بل (مع فقد فرع وارث في الشرع) ولو
 اتى واحتز بوارث عن المحروم يقتل ونحوه فانه كالمدم واما ولد البنت فيخرج
 به عندنا لتورثنا ذوى الارحام بل خرج بقوله (كذلك) مع فقد (فرع
 ابن و) فقد (فرع الفرع) اى فقد فرع الابن المذكور فاللام للعهد فلا
 يشمل الاثني فيخرج ولدها كالمحروم فلا يحجبان الزوج (من يرث الربع والثمن)
 قوله (والربع فرض اثنين) مبتدأ وخبر الاول (للزوج اذا ما) صلة (وجد
 الفرع) الوارث الولد او ولد الابن وان سفل (عليه) اى على الربع متلقى
 بقوله (استحوذا) الزوج اى استولى جواب اذا (كذلك) وهو الثانى (للزوجة
 ان كان فقد) الفرع المذكور (وان) وصلية (تمددن) اى الزوجات (و)
 لها اولهن (ممن ان وجد) الفرع المذكور (و) لكن (ارثه شرط)
 كما قلنا في الاحكام الثلاث بخلاف غير الوارث كما مر ثم لا يشترط كونه من كل الزوجين
 بل من احدهما (وان كان الولد) اظهر في مقام الاضمار للضرورة (من غيرها او غيره
 كما ورد) في الاية حيث اضيف لبيت منهما فشمع ما اذا كان من لآخر او من غيره *
 لا يقال مقابلة الجمع بالجمع فقضى انقسام الاحاد على الاحاد فيكون لكل امرأة
 ربع او ثمن * لاننا نقول قديتر ذلك لما منع وهو هنا لزوم حرمان بقية الورثة وهو
 منتف بالاجاع * او نقول المستحقة للفرض واحدة منهن لمقابلة الجمع بالجمع فيقتضى
 مقابلة الفرد بالفرد ويزاحها البقية لعدم الاولوية (من يرث الثلثين والثلثان فرض)
 اربعة لكل (من تمددا) ثنتين فاكثر (ممن له نصف حواه) حالة كونه

(مفردا) وخصاله ان من اخذ النصف مفردا اخذ الثلثين متعددا وهو البنت
وبنت الابن والاخت الشقيقة والتي لاب فن تعددمنهن فمروضه الثلثان عند قبضه
حاصب وحاجب (وبعضهم) وهو صاحب المجمع استثنى بمن له النصف الزوج
و (زاد عليه) اى على ما ذكر الناظم (فذكر فيه سوى زوج) اى قال بمن
فروضه النصف الا الزوج وتبعه على ذلك صاحب التوير (وفى هذا) الذى
ذكره (نظري) لانه خارج لعدم تعدده فاستثاؤه يكون مستدركا * فان قيل
قد يتعدد فيالو ادعى رجلان فاكثر نكاح ميتة وبرهنا ولم تكن في بيت واحد منهما
ولادخل فيقتسمون النصف * قلت ليس هذا تعددا حقيقة لان الزوج واحد
منهما وانما شرك لعدم العلم به دفعا لترجيح بلا مرجح ولذا لم يعطيا الانصيب زوج
واحد (من يرث الثلث والثلث فرض اثنين) من الورثة اشار الى الاول منهما
بقوله (لاثنين غدا) اى الثلث (من) صفة لاثنين الثانى اى انه لمن تعدد
من (ولد لاه) اى الميت اثنين (فصاعدا) اى فذهب عددهن الى حالة الصعود
على الاثنين وهو منصوب على الحال من العدد ولا يستعمل الا بالقاء او ثم وهؤلاء
متساوون فى الاستحقاق للثلث متعددين وللسدس منفردين ذكورهم كانوا لآية
الكلاية * قلت وقد اختلف فى معنى الكلاية على اقوال ستة اصحها من لاولده
ولا والد وفى القسمة ايضا متعددين كما قال (فيقسم الثلث عليهم مطلقا) ذكورا
كانوا او اناثا بلا تفاضل فيقسم (لذكر) و (انثى سواء) اى قسما متساويا
(حقا) فعل امر مؤكد بالنون المبدلة الفا والى الثانى بقوله (كذا) اى
يفرض الثلث ايضا (لام) لميت (عند فقد الفرع) اى فرع الميت الوارث
ولدا او ولد ابن وان سفل كامر (و) لها الثلث ايضا عند فقد (اثنين من
اخوته) الذكور و (لا) يشترط فقد (الجمع) من الاخوة خلافا لابن عباس
رضى الله تعالى عنهما حيث قال لا يردها عن الثلث الا لائمة (و) عند فقد اثنين
من (الاخوات مطلقا) اى سواء كان الاثنان من الاخوة او الاخوات لابوين
اولاب اولام وارثين او محجوبين او مختلفين ذكرين او اثنتين او خنثيين او مختلفين
لكن يخص الاطلاق هنا بما عدا الاختلاف والحجب اتلا يتكرر قوله (او مختلف)
حقه التثنية لكن اعتبر ان الاثنتين عدد ووقف عليه بالسكون على لغة ربيعة (ولو
بحجب منها كاعرف) (تنبيه) يزداد على من يفرض له الثلث الجدة عند ابي
يوسف ومحمد والائمة الثلاثة فى بعض احواله مع الاخوة وذلك فيما اذا كان معه
من الاخوة لتيرام اكثر من مثليه وليمكن معهم صاحب فرضه واستعرفه فى الحجب

ان شاء الله تعالى ﴿ تمة ﴾ يتصور في اجتماع الاثنين من الاخوة والاخوات خمسة واربعون صورة لانهما اما ان يتحدا نوما اولا وعلى كل فاما ان يتحدا نسبة اولا « ١ » فالاول ثمانية عشر والثاني سبعة وعشرون اوضحها الشارح وجعلها في جدول غير المنبر المشهور ولكن الاشارة تغني الذكي عن طويل العبارة فتدبر * واعلم ان فرض الثلث للام هنا من جميع التركة وقد تاخذه من بعضها كما اشترنا اليه فيما مر وقد ذكره هنا بقوله (وبعد فرض واحد) اي احد (الزوجين ثلث) اي فلها ثلث (ما بقاه) احد الزوجين وذلك في مسئلتين في زوج او زوجة (مع ابوين) فيه تغليب اي اب وام بخلاف الجد لو كان مكان الاب في المسئلتين فهي على الاصل من اخذ الام ثلث الجميع خلافا لابي يوسف وهذا قول عامة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وتقدم ان هذا ليس فرضا غير الستة « ٢ » لانه في الحقيقة سدس في مسألة الزوج وربع في مسألة الزوجة لكن استحب العلماء التعبير بثلث الباقي نادبا مع القرآن من قوله فللمة الثلث والمسئلتان تلقبان بالعمريتين فيهما بذلك وتابعة عامة الصحابة والائمة الاربعة رضى الله عنهم اجمعين وبالغراويين اشهرتهما تشبيها بالكوكب الاغرب والعمريتين لانفرادهما عن الاصل (من يرث السدس والسدس فرض سبعة) من الورثة الاول (للواحد من ولد لام) مطلقا (ولو خشي) ولملم يذكر هذا في الملتقى بل اقتصر على قوله

« ١ » قوله فالاول اعني ما اذا اتحدانوعا سواء اتحدا نسبة اولا والثاني هو اخوة لانها نوما كذلك وبيانها اما ان يكونا اخوين او اخنتين او مختلفين فالثلاثة المتحدون اما لابوين اولاب اولام او احدهما لابوين والآخر لاب اولام او احدهما لاب والآخر لام فهذه ثمانية عشر من ضرب ثلاثة في ستة والمختلفون اخ واخت اخ وخشي اخت وخشي والاول من كل ان كان لابوين فالآخر اما لابوين اولاب اولام كذا لو كان لاب اوام فهي سبعة وعشرون من ضرب تسعة في ثلاثة اه منه « ٢ » قوله لانه في الحقيقة الخ بيانه انه لو ماتت امرأة عن زوج وابوين فللام السدس لان للزوج النصف ومخرجه من اثنين يبقى واحد ثلثه للام فتضرب مخرج الكسر وهو ثلاثة في اصل المسئلة وهو اثنان تبلغ ستة ومنها تصح للزوج النصف ثلاثة وللأم ثلث ما يبقى وهو واحد وللأب اثنان ولو مات رجل عن زوجة وابوين فللام الربع لان للزوجة الربع ومخرجه من اربعة يبقى ثلاثة للام ثلثها وهو واحد وللأب الباقي وهو اثنان فصح ان لها في المسئلة الاولى السدس وفي الثانية الربع حقيقة اه منه

ذكرا اوانثى قال (زد) اى زده على الاصل لذكرهم اياه في هذا المحل ثم الخنثى وان كان كغيره في بقية الفروض الستة لكنهم نصوا عليه هنا فقط كانه لما فصل في الآيه الولد بقوله اخ واخت كان مظنة توهم خروجه بخلاف مامر لذكوره بلفظ الولد العام الثانى ما اشار اليه بقوله (كذا لام) وتستحقه في حالتين الاولى (مع وجود الولد) الوارث مطلقا (او) وجود (فرعه) اى الولد وان سفل كذلك (و) الثانية (مع وجود العدد) اثنين فصاعدا لما تقرر ان اقل الجمع هنا اثنان (من اخوة واخوات) للميت (مطلقا) اى سواء اتحد المتعددان في النسبة او في النوع واختلفا فيهما سواء كانا وارثين او محجوبين او مختلفين كما مر لاجحورمين هما او احدهما وانما حجبا ولد الابن كابيه دون ولد الاخ كابيه لاطلاق الولد عليه مجازا شائما بل قبل حقيقة بخلاف اطلاق الاخ على ولده **فرع** لو ولد ولدان متلاصقان تاما الخلقة قال بعض الشافعية هما كالاشنين في جميع الاحكام من حجب وارث وقصاص وغيرها قال في سكب الانهر واليه اذهب ولم اجدها فيما عندى من كتب المذهب (و) الثالث (لاب مع فرعه) اى ولد الميت مطلقا ولو خنثى او ولد ابنه وان سفل كذلك (تحققا) هذا الحكم وثبت الرابع الجد كما قال (عند فقد الاب فاعط) بلا همزة للضرورة (الجدا مع فرعه) الوارث وان سفل (ايضا ولا تعدا) بحذف احدى التائين والالف فيدو في الجدا للاطلاق ثم الجد صحيح وفسد والمراد الاول كما قال (اعني به الصحيح) ولا يكون الا واحدا لانه من جهة الاب والا قرب يسقط الابد كما سقط الاقرب بالاب بخلاف الفاسد فانه يتعدد والصحيح هو (من لا يدخل ما بينه و) بين (الميت) بالتخفيف (نثى) كما نقلوا وهو اب الاب وابوه وان علا بمحض الذكور الخامس من يرث السدس الجدة كما قال (كذلك فاعط) بدون همزة للضرورة ولو حذف الفاء هنا وفيما مر لكان اولى (الجدة الصحيحة) واحدة كانت او اكثر اذا كن متمازيات في الدرجة وانما تطاه (من بعد فقد الام) لسقوطها بها كما ياتي في الحجب (خذ توضيحه) اى هذا الحكم المفهوم ثم بين الصحيحة بقوله (وهى التى من) والموصول الثانى تأكيد للاول والاحسن ان يقول وهذه من (ليس) يدخل (في نسبتها للميت جد فاسد) كما الام وان علت وام الاب وان علا بخلاف ام ابى الام فهى فاسدة (فاتبها) الالف بدل من نون التوكيد الخفيفة ثم اقسامها عندنا كالشافعية ثلاثة المدلية بمحض الاناث وبمحض الذكور وبمحض الاناث الامحض الذكور كما ام الاب بخلاف العكس كما مر السادس بنت الابن كما قال

(كذا لبنت ابن وان تعددت) اجاعا (ولو) كانت المتعددة (من ابنين)
والجار متعلق باتت (فصاعداتت وذاك) اى ثبوت السدس لها (مع وجود)
(بنت) الميت (واحدة) لا اكثر (من صلبه) فتأخذه تكملة للثلاثين ورمز
بقوله (فافهم فروع القاعدة) الى انه يقاس على ذلك كل بنت ابن نازلة فاكث
مع بنت ابن واحدة اعلانها (و) السابع (الاخت من اب) (ولو تعددت)
وذلك (مع) (الاخت الشقيقة) (التى من ابوين) (قد) (اتحدت) اى كانت
واحدة والتقييد هنا وفيما سبق بالواحدة ليخرج ما لو كانت بنت الابن مع بنتين
او الاخت لاب مع شقيقتين فان كلا منهما تسقط مالم تعصب كاسياتى وبه تم
اصحاب الفرائض وذكر فذلكة لما سبق قوله (فجملة الذين حاوذا الفرض)
بطريق البسط (ثلاثة) (جاءت وعشر ايضا) جمع بين الحائزين فيما اذا حذف
المميز كالم (وذا من الاناث تسع فى العدد) الام والجدتان والزوجة والاخت
لام وذوات النصف الاربع (واربع من الذكور قدورد) الاب والجد
والاخلام والزوج وبالاختصار عشرة ست من النسوة البنت وبنت الابن
والام والجدة مطلقا والزوجة والاخت لابوين اولا حدهما والاربعة
الذكور المذكور وباقى الذكور الوارثين عصابات * ثم لما انتهى الكلام
على الصنف الاول وهو ذوا الفروض شرع فى بيان الصنف الثانى فقال

﴿ باب العصابات ﴾

جمع عصبته وهى ماصب يستوى فيهما المفرد المذكور وغيره وهى لغة بنوا الرجل
وقرابتة لبيه لانهم عصبوا به اى احاطوا اولتقوى بعضهم ببعض من العصب وهى
المنع ومنه عصابة الرأس واصطلاحا ما سيدكره الناظم ثم العصبية قسمان نسبية وسببية
والاولى انواع بالنفس وبالغير ومع الغير لانه ان لم يتحجج فى عصبية الغير فهو بالنفس
وان احتاج فان شاركه الغير فيها فهو بالغير والافع الغير والحق انه عرف بالاستقراء
وقدمت النسبية لقوتها واقواها الاول فلذا بدأ به فقال (وعاصب) منسوب (للميت)
اى العصبية (بالنفس) هو (ذكر) حرج الاثني اذ لا تكون الاعصبية بالغير او مع الغير
والا المعتقة وكذا المعتق فليست عصبتهما بنسبية والتعريف لها لقوله (وايس)
داخلا (فى نسبه) الى الميت (انثى اشهر) سواء دخل فيها ذكر او لا كالابن الصلبي
فخرج ابناء الام فانهم من ذوى الفروض وابو الام وابن البنت فانهما من ذوى الارحام
(واوردوا) على هذا التعريف انه غير جامع لشموله (اخلام واب) فانه يدخل
فى نسبه الى الميت انثى مع انه عصبية بنفسه (ودفنه) اى هذا الايراد بتعريف المراد اى

لا يدخل (انثى فقط في النسب) كابن البنت والاخ ليس كذلك وفيه ما لا يخفى ولا سيما في التعاريف وقد اوجب عند باجوبة اخر لا تخلو من نظر فلذا عدل بعضهم عن التعريف الى العدو قال في الكفاية * وليس يخلو حده من نقد * فينبغي تعريفه بالعد * ثم بين حكم العصبية بنفسه بقوله (فا) الفاء فصيحة ومامفعول مقدم لحارز و (بقى من الفروض) صلة ماو (حارز) خبر لمبتدأ محذوف اى اذا عرفت العاصب بنفسه فهو حارز اى آخذ ما بقى من الفروض عند وجود اصحابها (وكله) اى كل المال مفعول مقدم لحائز المعطوف بهذه الواو على حارز (بالانفراد) عن ذوى الفروض واحدا كان او اكثر (حائز) والمعنى كافي اصله الملتقى انه يأخذ جميع ما بقته الفرائض وعند الانفراد يجوز جمع المال وما اشبه هذا البيت بالالغاز فلو قال

يأخذ ما بقى ذوى السهام * وبانفراده الجميع حامي

لا تضح الحال * واعلم انهم جعلوا العصبية بالنفس النسبية اربعة اصناف جزء الميت واصله وجزء ابيه وجزء جده وبعضهم ذكرها بالعدد وجمع بينهما فقال (اصنافهم) اى العصبية النسبية بقريئة المقام والتعريف (اربعة كما اشهر) حال كونهم (من نسب) صرح به وان كان مارجع اليه الضمير مقيدابه لدفع التوهم عن قوله (وعدمه اثنا عشر) بقطع الهمزة حيث عدمه البعض اربعة عشر لانه اراد مطلق العصبية لذكره المعتقد والمعتقة وقد وهم العالان فعدا النسبية بما ذكر * ثم شرع في بيانهم مقدما الاقرب فالاقرب فقال (فجزءه) الذى هو الصنف الاول وهو مبتدأ و (اقربهم) نعت او خبره وجلة (يقدم) الخبر او خبر بعد خبر وفي هذا الصنف من الاثنى عشر اثنان (الابن ثم) بعده (ابن ابن) وان سفل والهمزة فيهما مقطوعة للضرورة (يعلم) على الترتيب فكل واحد يحجب من بعده وكذا بقية الاصناف (ثم قدم) بعد جزئه (اصله) الذى هو الصنف الثانى فلا يرث مع الاول بالتعصيب بل بالفرض كما مر ويأتى وفيه ايضا اثنان مرتبان كما قال (وهو) اى اصله (الاب وبعده) اى بعد فقده يقدم (الجدد الصحج العاصب) خرج القاسد فانه من ذوى الارحام (وبعده) اى بعد تقدم اصله او بعد الجدد يقدم الصنف الثالث وهو (اخوته جزء الاب) للميت وفيه اربعة مرتبون فيقدم منهم الاخ (من ابوين فا) بعده الاخ من (اب في النسب ثم بنوهم) اى بنوا الاخوة (مثلهم) بالنسب او الرضع (قد جعلوا) فيقدم ابن الاخ الشقيق على ابن الاخ لآب (او هكذا) فى الحكم المار (ابنائهم)

اى ابناء الاخوة (وان سفلوا) مثلث الفاء والقح اشهر لانه من السفول ضد
 العلو وقيل الضم خطأ لانه من السفالة اى الدناءة وما افاده من تقديم الجد على
 الاخوة هو مذهب اخليفة الاقدم وعليه امامنا الاعظام وهو المختار للفتوى خلافا
 لهما وللشافعى كما يأتى فى المحجب (ثم) بعد الاخوة وبينهم (اعط) بدون همز
 (جزء جده) الذى هو الصنف الرابع وفيه اربعة مراتبون ايضا فاعط
 (الاعماما) بالف الاطلاق (من ابوين ثم) بعدهم الاعمام من (اب) يسكون
 الباء للضرورة (تسمى) والاولى ابدال ثم بالفاء (وبعدهم) اعط (ابناءهم)
 (كذلك) فتقدم من لابوين على من لاب (وان) وصلية (ذوا) اى نزلاوا
 فتريبت هذا الصنف وعدده (كامضى هناك) فى الصنف قبله وبهذا ثم ذكر
 الاصناف الاربعة والعدد الاثنا عشر * واعلم انهم اردوا بالجد هنا اصل الاب
 مطلقا اى وان علافا لاراد يجره العمومة المطلقة وفروعها ليتم الانحصار المذكور
 الا ان الناظم تابع الاصل اعنى الملتقى تنوع هذا الصنف لزيادة الايضاح واراد
 بالجد اب الاب فقط ليصح قوله (وبعدذاه) اعط (جزء جد الوالد اعنى به)
 اى بالجزء (عم ابيه) اى اى الميت (الماجد) صفة لاب (وهو) اربعة مراتبون
 ايضا كما سيقدم (الذى من ابوين ثم) الذى من (اب ثم ابنه) اى ابن عم
 الاب كذلك فيقدم من لابوين ثم من لاب (وان تدانا فى النسب) وانت خير
 حيث كان الامر كذلك انه ينبغي عدم خمسة اصناف وزيادة العدد ولا ينفعه
 الاعتذار المار اللهم الا ان يقال لما جمعهم صفة العمومية او مجازا عدوا صنفوا واحدا
 فليتأمل واعلم انه يعتبر اول اقرب الدرجة وثانيا قوة القرابة فعند وجود الاولى
 لاعتبار الثانية فان ابن الاخ للاب اول بالميراث من ابن ابن الاخ لابوين وعند
 عدمه يرجح بها كاقال (وبعد ترجيح بقرب) (الدرجة) يرجح (بقوة القرابة)
 اى تعدد الجهة (اسلك منهجه) وفرع عليه بقوله (فن يكن لابوين يمنع)
 عن الارث (من) كان (لاب) لكن هذا لا يتصور فى الصنفين الاولين
 بخلاف الترجيح بقرب الدرجة فانه يعم الكل والحاصل انه اذا اجتمع ماصنان
 فن جهة مقدمة قدم وان بعد كان ابن اخ لغير ام وعم فان اتحدت قدم القريب
 درجة على البعيد فان اتحدت قدم القوي وهو ذوالقرابتين على الضعيف وهذا
 معنى قول الجمهور

فبالجهة التقديم ثم بقربه * وبعدهما التقديم بالقوة اجمالا
 (وهم اذا ما اجتمعوا) اى اذا اجتمع جماعة من العصابة (فى رتبة) اى درجة

(واحدة) كابن اخ وعشرة بنى اخ اخر (فيقسم على) هؤلاء باعتبار (الرؤس لا) باعتبار (الاصول الاسهم) نائب فاعل يقسم فالمال بينهم في المثال على احد عشر سهما لاعلى سهمين باعتبار اصولهم ﴿ تدبيل ﴾ من الورثة من يرث بجهتي فرض وتمصيب كابني عم احدهما اخ لام يأخذ السدس بالفرض والباقي بينهما بالعصوبة ومنهم بفرض وتمصيب معا بجبهة واحدة. وهو الاب اتفاقا والجد على الصحيح وقد يجتمع جهتا تمصيب كابن هو معتق وجهتا فرض وذلك في الجوس كما يأتي نظما ولما فرغ من النوع الاول من العصبية شرع في الثاني فقال (العصبية بغيره) سيأتي الكلام على معنى الباء وذلك اربع من النساء البنت وبنت الابن والاخت لغير ام يجمعهن قوله (من فرضه النصف) عند الانفراد (او الثلثان) عند الاجتماع كما سرفن كان كذلك فهو عصبية ولكن (تمصيه بالغير في ذا الشأن) واحترز عن ليست ذات فرض كما يصرح به وعن الزوج اذ لا يأخذ الثلثين في حالة ما وعبر بالغير دون الاخ ليشمل ابن العم (وذلك) الغير الذي يصرن به عصبية مصور (بانضمام شخص) (معه) ذكر الضمير مراعاة للفظ من (عصبية بالنفس) سفة شخص وبه خرج العصبية مع الغير (لاسهم له) احتراز عن الاب والجد اذ لا يعصبان من ذكر ثم بين ذلك بقوله (وهو) اي الشخص (اخ لجمعهن بتا) الا لاف للاطلاق اي الاخ يعصب كلا من الاربعة فيعصب البنت الصلبية ولو متعددة اذا كان ابنا لبيت في درجتها والاخت الشقيقة ولو متعددة اذا كان شقيقا لالاب بل يفرض لها معه اجاا والتي لالاب ولو متعددة اذا كان لالاب عندنا وعليه الشافعي قد تعصب ايضا بالجد شقيقة اولاب كما سيجي وبنت الابن ولو تعددت ولا تختص به كما قال (وغيره) اي الاخ (لبنت ابن) بقطع العمزة ضرورة (قداي) فتصير عصبية به وبن عمها لو في درجتها مطلقا وبن ابن اسفل منها سواء كان ابن اخيها او ابن عمها ان لم يكن لها شيء من الثلثين فالحاصل ان كلا من البنت والاختين يعصبهن الاخ فقط عندنا وبنت الابن يعصبها ابن ابن هو اخ وابنه او ابن عم وبما تقرر علم ان ابن الابن يعصب من مثله ومن فوقه بمن لم تكن ذات سهم فاذا كان في الدرجة الثانية عصب اخته وبنت عمه في درجته ولو في الثالثة عصبهما وعصب عمه وبنت عم ابيه وهكذا كلما نزل زاد وبهذا ظهر ان قول بعضهم اربعة من الذكور يعصبون اخوانهم الابن وابنه والاخ لابون اولاب تقريبا كقوله اربعة من الذكور لا يعصبون اخواتهم ابن الاخ والعم وابن العم وابن المعتق لان كلا من الاب والجد لا يعصب اخته

ايضا وما نقله في الشرح من الجواب بان ذلك لا يدل على الحصر فيه نظر لانه في معرض التقسيم ومثله يفيد الحصر كما ذكرنا وفي تسمية من يعصب من فوقه بان الابن تسامح قد تباعد عنه الناظم مشيرا الى بعض ما قررنا فقال (فان ابن بعد ابن) اى في الدرجة الثالثة والهمزة في الثلاثة مقطوعة (عصابة) الالف للاطلاق (من مثله) في الدرجة وهى الثالثة كمن مات عن بنتين وبنت ابن ابن وابن ابن آخر بهذه

النصورة ميسست

بنت بنت ابن ابن

ابن ابن

بنت ابن

(اوفوق ذلك نسبا) بالاولى لانه اذا ورث من في درجته معه بالتمصّب فن فوقه اولى لاقرينته الى الميت منه فيمصّب عنه كما لومات عن بنتين وبنت ابن وابن ابن هذا الابن ويعصب بنت عم ابيه بهذه الصورة

ميسست

بنت بنت ابن

ابن - بنت

ابن

ثم صرح بما فهم مما مر من ان من لا فرض لها لا تصير عصابة باخيها فقال (وكل من ليست) من الاناث (بنات فرض) بحال بان تكون من ذوى الارحام واخوها عصابة (كلمة) مع اخيها ابى الميت او عمه لابوين اولاب (اوبنت عم) مع اخيها لابوين اولاب (فاقض بانها بالاخ) المذكور (لا تصير ذات اعتصاب) به فالمال كله للاب او العم او ابنه دونها (قاله الجمهور) لورود النص في البنات مع البنين والاخوات مع الاخوة على خلاف القياس وكذا الاخت اوبنت الاخ لا تصير عصابة بان الاخ ولما كان في كلام بعضهم ما يوهم خلاف ذلك نبه عليه بقوله (وفي كلام البعض) وهو صاحب الجمع وصاحب التوير (شئ او هما) الالف للاطلاق (خلاف ما قلناه خلى) بكسر الخاء منادى (فاعلم) الالف منقلبة عن نون التوكيد وذلك حيث ولا واذا استكمل البنات والاخوات لابوين فرضهن سقطت بنات الابن والاخوات لاب الا بتصويب ابن ابن لواخ مواز او نازل انتهى اى مساو او سافل فحينئذ

يعصبنه ويكون الباقي للذكر كالاثنيين كذا في المنع قال في الدر وفي اطلاقه نظر
 ظاهر لتصريحهم بان ابن الاخ لا يعصب اخته قال في الرحيمه
 وليس ابن الاخ بالمعصب * من مثله اوفوقه في النسب
 انتهى (وبعضهم) من شراح السراجية (قد جاء بالعجيب) حيث صرح
 بان الاخت لاب المحجوبة لها الباقي مع ابن اخ عصبه (وقاسه ايضا على)
 مسئلة (التشيب) الاتية في الحجب وهى ما ذكر فيها البنات مختلفات الدرجة
 لانها بدقتها وحسنها تميل الاذان الى استماعها فشبته بشبب الشاعر القصيدة
 بذكر اوصاف النساء فيها لتحسينها (وقال فيه) اى فبما ذكره (عز) اى قل
 (تصریح) من العلماء (بها) ولما كان ذلك مخالفا لما صرحوا به اذ ليست ذات
 فرض وقاسها على غيرها مع امتناعه في هذا الفن كما صرح وصفه بكونه عجيبا وقال
 (وذاك سهو ظاهر فانتهى) اصله انتبهن قلت وقد يحجب عن الجمع والتنوير
 بان قولهما مواز وبازل صفة ابن ابن فقط يدل عليه ان الاخ لا يعصب وصفه
 بالزول لما مرانه لا يطلق على ابن الاخ انه اخ فتنبه ولما انتهى الكلام على النوع
 الثانى شرع فى الثالث فقال (العصبه مع غيره) والفرق بين الباء ومع ان الباء
 الاصاق فتفيد المشاركة فى حكم العصبه بخلاف مع فانها المقارنه واوبالمشاركة
 كقوله تعالى (وجعلنا معه اخاه هرون وزيرا) وقيل الباء للسببية ومع شرطية
 فالاخ ونحوه سبب العصبه بخلاف البنت اذ من ليس عصبه لا يعصب غيره بل
 الشارع جعل وجودها شرطا فدخلت كل صلة فيما يناسب لها (والاخت) واو
 متعددة (مع بنت) الصلب واحدة ايضا فاكثر (و) كذا مع (بنت الابن)
 وان سفلت كذلك وكذا مع بنت وبنت ابن (ذات اعتصاب مع غير) لقول
 الفرضيين اجعلوا الاخوات مع البنات عصبه وقيل هو حديث والمراد من الجمين
 هذا الجنس واذا عبر الناظم بالمفرد والمراد بالاخت التى لغير ام ولذا قاله (اعنى)
 اى اقصد بالاخت التى تصير عصبه مع الغير (من) تكون (للابوين اواب)
 وشار بقوله مرتبا الى انهما لا يجتمعان بل التى لابوين يحجب من لاب ثم عم
 ذلك بقوله (ذوى الابوين) من العصبات (مطلقا) ذكرا كان اوانثى (قد
 حبا) الالف للاطلاق اى منع من الميراث من لاب وحذف المفعول لدلالة ما
 قبله عليه والحاصل كما فى اصله ان اذا الابوين من العصبات مطلقا مقدم على ذى
 الاب حتى وان الاخت لابوين اذا صارت عصبه مع البنت او بنت الابن تحجب
 الاخ لاب انتهى اى تمنعه من الباقي بعد النصف وتأخذ الشقيقة دونه وان

كان عصبه بنفسه لقوة قرابتها بادلأئها الى الميت بجحى الاب والام بخلافه
وعليه الجمهور لقول على رضى الله تعالى عنه قضى رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ان اعيان بنى الام ستوارثون دون بنى العلات رواه الترمذى وابن ماجه
وعلامه الذكور فى الحديث تدل على ترجيحهم دون الاناث لانها وان تناولت
الاناث عند الاختلاف لم تتناول النفردات لكن الحقن به بدلالة المساواة فى قوة
القرابة (تنيهان) الاول لو كان مع البنت اخت ومعها اخ يساوبها ورثت معه
تعصيبا بالغير فيكون لها نصف ما لاختها لامع الغير حتى يكون الباقي بينهما مساوية
لان تعصيبها بالبنت ضرورة لعدم التمكن من حظ نصيب البنت بالمعول بسبب
فرض الاخت ويمسر اسقاطها ولا حاجب بخلاف تعصيبها بالاخ * الثانى المصوبة
قد تؤثر فى اصل الاستحقاق كبنت ابن وابن ابن مع بنتين اذ لو لا عصبوتها لسقطت
وقد تؤثر فى القسمة كبنت ابن وقد تؤثر فى الحرمان كبنت ابن وابن ابن مع
بنت وزوج وابوين وقد لا تؤثر شيئا كبنت وبنت ابن وابن ابن ولا يتصور تأثيرها
بالزيادة فذبه واعيان الاخوة ثلاثة اصناف بنو اعيان وهم الاخوة والاختوات
لابوين وشوا العلات وهم هم لابوين والاخفاف وهم هم لام (عصبه ولد الملائنة
وولد الزنا) هى من العصبه النسبية لكن ذكرها فى ذيلها بترجة على حدة لانها
من جهة الام فقط (وعاصب اللعان) اى عصبه الولد الذى وقع بسببه اللعان
(مولى الام) فقط فيرث امه وترثه دون الاب كشخص لاب ولا قرابة له من
جهة والمراد بالمولى ما يعم المعتق والعصبه ليعم ما لو كانت الام حرة الاصل كما
بسطه العلامة قاسم (كذلك اولاد الزنا فى الحكم) المار فلوترك احدهما بنتا واما
فللبنت النصف وللأم السدس والباقي يرد عليهما ولاشئ للاب كان لم يكن لكن
يفترقان فى مسئلة واحدة وهى ان ولد الزنا يرث من توأمه ميراث اخ لام وولد
الملائنة ميراث اخ لابوين كما فى الاختيار وعليه اقتصرنا هنا وقد جزم فى الدر
المختار آخر باب اللعان بان ولد الملائنة يرث من توأمه ميراث اخ لام ايضا ومبارة
البحر هناك وفى شهادات الجامع ولدت توأمين فنفاهما ومات احدهما عن امه واخيه
واخ منها فالسدس لها والثلث لهما والباقي يرد كاولاد العاهرة لا تقطع النسب
وفيها اختلاف يسرف فى موضعه انتهى ولمر من نبه على هذا فى هذا المحل وظاهر
اقتصارهم على الاول ان عليه المعول فتأمل ثم رأيت فى فرائض شرح الهداية
المسمى معراج الدراية قال انهما عندنا وعند الشافى واحد والجمهور كالاخوين
لام وقال مالك كالاخوين لاب ثم ذكر الدليل والتفاريع فراجعه واما الولد

المشترك نسبة من الامة بان كانت بين اثنتين فانت بولد فادعياهما فهو بينهما يرث
من كل ميراث ابن كامل ويرثانه ميراث اب واحد واقرباء كل منهما ينسبون اليه
بجهمة ابوة كاملة ويشارك بعضهم بعضا في ميراثه فكانهم اقرباء اب واحد وان مات
احدهما فهو للباقي منهما يرث منه ميراث اب كامل قاله الاملا آن ووقع هنا في
نسخ الاصل سوى ما كتب عليه العلامى الطرابلسى مانصه والاب مع البنت
صاحب فرض وتعصيب والمناجب ذكره في العصابة بنفسه ولكن تعرض له الناظم
هنا تبعا له وترجه بقوله (تنبيه) لانه علم تمام فقال (ذوالفرض والتعصيب
قل) لمن اراد معرفته هو (اب وجد) فان كلاهما يكون صاحب فرض
وتعصيب فيرث بهما تعصبا وذلك (مع بنته) اى الميت (ابنت ابته) بقطع
الهمزة (ورد) ذلك في النص فالفرض في الآية والتعصيب بحديث الحقوا والحاصل
ان للاب والجد ثلاثة احوال الفرض المطلق وهو السدس مع ولد او ولد ابن
والتعصيب المطلق عند عدمهما والاشنان في مسئلتنا ولما فرغ من العصابة النسبية
شرع في السببية فقال (عصابة مولى العتاقة وهى اخر العصابات) وانما كانت
كذلك لكون الاولى حقيقية والثانية حكمية وفيه تنبيه على تقدمها على ذوى الارحام
ايضا (مولى العتاق) عدل عن التعبير بالاعتاق ليشمل عتق القريب عليه كما
(اخر في العصابة) اى جنسها وليس ذلك خاصا بالذكور بل (كذلك الاثنى
لهاذى المرتبة) ثم المعتق يرث من معتقه سواء اعتقه لوجه الله تعالى او للشيطان
او بشرط ان لا يولاه عليه او يجمل او كتابة او استيلاء او تدينير كالمودبره فارتد
ولحق وقضى به يعق المدبر وكذا ام الولد لانه صار ميتا حكما فاذا جاء السيد
مسما فالولاء له وقد شمل قوله مولى العتاق عصبه المعتق لكن ربما يتوهم عدم
شموله فلنا صرح به تبعا للاصل فقال (عاصبه) اى عصابة مولى العتاقة (من
بعد) اى له الولاء من بعده (في الترتيب كما مضى بالنفس في التعصيب) اى على
الترتيب الماضى في التعصيب بالنفس وفيه اعمال المصدر المعرف المؤخر ويقربه
كون الظرف مما يكفيرا محبة الفعل والحاصل انه ان لم يكن مولى العتاقة موجودا
فالولاء بعده لا قرب عصبته النسبية اعنى الذكور على الترتيب المذكور في العصابة
بنفسه فجزؤه وان سفل اولى بغيره العتيق من اصله وان علا ثم اصله وان علا
ثم جزء ابه ثم جزء جده يقدم ذوالابوين على ذى الاب كما مر في النسبية ولا
ولاء للاناث من ورثة المعتق فليس في السببية عصابة بغيره ولا مع غيره كما افصح
به بقوله (ولم يجئ بالغير) متعلق بقوله (من مصعب كذا ولا) من عصابة

(مع غره في) التعصيب (السبي) فالعصبة السببية عصبة بالنفس فقط بخلاف النسبية فانها ثلاثة اصناف كما سُم ذكر ثلاث فروع تبعاً للاصل فقال (فالميت) بالتخفيف (ان) كان عتيقاً لآخر (خلف ابن) بقطع الهمة للضرورة (المعتق) وخلف (ايضاً بالمولى) المعتق (كريم الخلق) ولم يترك عصبة نسبية ولا صاحب فرض (فالمال) كله عند ابي حنيفة ومحمد وكذا الشافعي رضى الله تعالى عنهم (الابن) بسبب (قرب النسب) فكما لا يكون الاب مع الابن عصبة فكذا لا يرث بالولاء معه (وخالف) الامام (الثاني) وهو ابو يوسف فتحكم (بسدس) من المال (للاب) وما بقي للابن كما في العصبة النسبية واعترض بان السدس هناك بالفرضية ولا فرضية في الولاء (و) الفرع الثاني (لومكان) ظرف ليلني محذوف دل عليه مفسره الاتي لان لومما يجب ان يليها الفعل (الاب جد) صحيح (يلني) اى يوجد فالمال كله (للابن يعطى) عصوبة ولاشئ الجدد اتفاقاً وهو معنى قوله (مارأينا خلفاً) وهذه من المسائل التي ليس الجدد فيها كالأب اتفاقاً (و) الثالث (او) ترك العتيق (مع الجدد) اى جدد المولى (اخالمولى) ايضاً (فالجدد بالمال) المتروك (جميعاً اولى) من اخي المولى على الترتيب المتقدم وهذا عند الامام (وخالف) اى الصحابان (فيه فقلاً) يستوى الجدد والاخ في الولاء (يقسم) المال (عليهما) نصفين (واصله) اى هذا الخلاف (سيعلم) في باب الحجب من ان الاخ هل يرث مع الجدد فعنده الجدد يسقط الاخ خلافاً لهما واما بنت المعتق فلاشئ لها في ظاهر الرواية وافق بعضهم بدفعه لها لكن لا بطريق الارث بل لكونها اقرب الناس اليه بل ولذى ارحامه بل وللولد رضاعاً كما رد على الزوجين في زماننا كما في الفقيه والزيابي عن النهاية والاشياء واقراء في الملح وسكب الانهر قال في الدر المنتقى ولم ارف في زماننا من افق بهذا ولا من قضى به وعلى القول به فينبغي جواز ديانة فلحجرر وايتدبر (تديه) قال في السراجية ومن ملك ذارحم محرم منه عتيق عليه ويكون ولاؤه ذكره تميم المباحث العصبة السببية. وحاصل ما ذكره وافى بيانه ان القرابة الحقيقية ثلاثة قريبة ومتوسطة وبعيدة فالاولى قرابة ذى رحم محرم من الولاء اصلية كالأبوة والجدة او فرعية كالبنوة فمن ملك احداً من اهلها عتيق عليه اتفاقاً بلا توقف على اعتاقه خلافاً للظاهرية والثانية قرابة ذى رحم محرم غير الولاء وهم الاخوة والاخوات وبنوهم وان سفلوا والاعمام والعمات والاخوال والخالات دون اولادهم وحكمها العتيق عليه ايضاً خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى والثالثة قرابة ذى رحم غير محرم كاولاد الاعمام والاخوال

وحكمها عدم العتق عليه اتفاقا والمراد بغير المحرم اى بسبب الرحم فلا ينال في محرمة
 بسبب آخر كالرضاع والمصاهرة هذه ﴿تمة﴾ لبحث العصبية وقدمر ما فيها
 تمامر لكن اعادها تبعا للاصل لتتيسر على مسألة خلافية (و) ذلك انه قد مر
 انه (يأخذ العاصب) بنفسه (مهما فضلا) الالف للاطلاق (عن كل ذى
 فرض) من النسبية والسببية (وان لم يبق) عنهم شئ سقطوا (لا) شئ له
 ولو كان شقيقا مع اخوة لام عندنا وذلك (كمرأة ماتت عن الزوج وام) او جدة
 (واخوة لها) اى للمرأة الميتة (اشقا) بالقصر للضرورة والتعدد في الاشقاء
 غير لازم في التصوير بل كوند ذكر كاسياتى (و) اخوة (لام) فيه ايطا وهو
 معيب واصل المسئلة عندنا من ستة (فالنصف) اى نصف المال وهو ثلاثة يعطى
 (للزوج ويعطى ثلثه) وهو اثنان (لاختوة للام و) تعطى (هى) اى الام
 او الجدة (سدس) وهو واحد فقد استغرقت الفروض التركية (و) حينئذ
 (لم يكن للاخوة الاشقا) العصبية (من ذلك الميراث قطعا حقا) ولا يشاركون
 الاخوة للام في الثلث وانصواب في حقا الرفع لانه اسم يكن ولو حذف قطعا
 وقال حق حقا الصريح ونصب الثانى ح على المفعولية المطلقة (وهكذا تقسم كل التركة)
 بفتح التاء وكسر الراء ويجوز سكونها مع فتح التاء وكسرها وهذا عندنا وهو قول
 ابى بكر وعمر والاولى وابن عباس وغيرهم رضى الله تعالى عنهم وقال عثمان وزيد
 ابن ثابت رضى الله تعالى عنهما اولاد الابوين يشاركون اولاد الام في الثلث ويقسم
 بينهم سوية وهو قول عمر آخر لما قال له احدا الاشقاء يا امير المؤمنين السنا ولدام
 واحدة وروى هب ان ابانا كان جارا او حجرا ملقى في اليم فقال صدقت وشرك
 بينهم وقال ذلك على ما فاضينا يومئذ وهذا على ما نقضى اليوم وهذا يقيدان الاجتهاد
 لا ينقض الاجتهاد وبه قال مالك والشافعى ايضا (وهذه المسئلة) تسمى عند
 هؤلاء (المشركة) بفتح الراء اى المشرك فيها على الحذف والايصال توسعا وجوز
 بعضهم الكسر مجازا عقليا وتسمى ايضا الحمازية والحجرية واليمنية لما مر وانما صور
 المسئلة بتعدد الاخوة للام اذ لو كان واحدا لفضل سدس للعصبية وكون الشقيق
 ذكرا اذ لو كان انثى لفرض لها النصف وعالت او كان بنه اخ لآب لسقط بالاجماع
 ولم تكن مشركة ﴿باب الحجب﴾ اى به بعد بيان الوارثين من ذى فرض
 وعصب لان منهم من يحجب بالكلية او عن سهم مقدر الى اقل منه وهو لغة المنع
 واصطلاحا منع من يتأهل للارث باخر عما كان له لولاه فخرج الكافر والقاتل وشمل
 كلانوعى الحجب لان ائمتنا اصطلجوا على تسمية ما كان المنع لى في نفسه كونه

رقيقا اوقاتلا محروما وما كان لمعنى في غيره محجوبا وقسموا الحجب الى حجب
 حرمان وهو منع شخص معين عن الارث بالكلية لوجود شخص آخر وجب
 نقصان وهو حجه من فرض مقدر الى فرض اقل منه لوجود اخر ثم اعلم
 ان الاول (و) هو (الحجب بالحرمان قالوا منتف في حق ستة) ثلاثة من
 الذكور وثلاثة من الاناث (فحقق) ماقلوه (واعرف) وهم (الاب
 والابن) كذا بخط الناظم بالواو والصواب ابدالها بم يستقيم الوزن (والزوجان
 والام والبنت) والاخصر الابوان والولدان والزوجان فهؤ لاء لا يحجبون
 حرمانا اجاعا بحال ولذا ابد الانتفاء بقوله (مدى الزمان) نعم يحرمون
 بالقتل ونحوه كما مر وان الثاني (و) هو (الحجب نقصانا تراه اختصا)
 الالف للاطلاق (بخمسة) ليسوا من العصبات اذلا وجوده بينهم لان
 ماياخذ العاصب من الباقي او الكل حقه ابتداء لا بطريق النقص بمزاحة مساوية
 في الدرجة (جاءت) هذه الخمسة (فخذها نصا) حال من فاعل جاءت اى
 منصوصة وما بينهما اعتراض او تمييز نسبة احوال من المفعول احدها (الام)
 كذا بخط الناظم والصواب طرح ال وهذه تحجب من الثلث الى السدس بالولد
 او ولد الابن او المدد من الاخوة والاختوات (و) ثانيا (بنت ابن)
 تحجب بالصليية من النصف الى السدس (و) ثالثا (اخت لاب) تحجب
 بالتي لابوين كالتى قبلها (و) رابعا (الزوج) من النصف الى الربع (و)
 خامسا (الزوجة ذات الحسب) من الربع الى الثمن بالولد او ولد الابن فيها
 كما مر مفصلا وبيان هذا النوع الثاني من زيادات الناظم عن الاصل (و) اعلم
 ايضا ان ما عدا الستة المتتى فيهم الحجب عصبية كان او ذا فرض (يحجب الابدع)
 منهم (كابن الابن باقرب) منه نسباً ونونه للضرورة (كابن رفيع الشأن) بالهمزة
 وكالاخ وابن الاخ والعم وابن العم (كذلك ذو القرابة الواحدة) كالاخ لاب
 يحجب (بذى القرابتين) وهو الاخ لابوين وكالعم لاب بالعم لابوين (حكم)
 اى يحكم (القوة) في القرابة عند التساوى في الدرجة وفيه اشارة الى انه عند عدم
 التساوى لا اعتبار لها بل يعتبر قرب لدرجة كما مر (وكل من يدلى) من
 الادلاء وهو لغة ارسال الدلو في البئر استعير للارسال مطلقا اى يرسل قرابته
 الى الميت بسبب او بصنقة (بشخص) فانه يحجب به و (لا يرث) ذلك المدلى
 (مع) وجود (ذلك الشخص) المدلى به سواء كان عصبية كابن ابن مع ابن
 او صاحب فرض كام ام مع ام او مختلفين كام اب معه (وهذا) الحكم (ان

ورث) ذلك الشخص المدلى به وهذا الشرط من زيادته على الاصل اذ لو كان محروما لم يمنع بل هو كالمردوم (الا) الاخوة والاخوات (فروع الام) فانهم (يدلون بها) الى الميت (وياخذون الارث فرضا معها) قيل لعدم استحقاقها جميع التركية بجهة واحدة ٣ ويرد عليه الجدة مع الام فانها كذلك بل العلة عدم المحاد السبب اذ ارث الام بالاموة واولادها بالاخوة لانه يشترط لحجب المدلى اتحاد الجهة واستحقاق الواسطة لكل التركية فتحجب الجدة بالام للاول والاخت بالاب للثاني والجدة لهما وقد انتفيا فيما نحن فيه ولما فرغ من بيان نوعي الحجب شرع في بيان من يجري فيه ذلك فقال ﴿ فصل في حجب الاخوة ﴾ قدمهم على غيرهم لفضلهم ذكورة (وتحجب الاخوة) ذكورا كانوا واناثا لابوين اولاب اولام (بالابناء) بالمد (وفرعهم) الذكور (ايضا وبالاباء) اجاما (كذلك) تحجب (بالجد الصحيح بروى) ذلك عن الصديق وغيره من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وهذا الحكم (على الصحيح) من الاقوال (وعليه الفتوى) خلافا لهما حيث قال من كان من الاخوة لام يحجب به (ومن يكن) منهم (لغير ام) بان كان لابوين اولاب (قاسما) بالاب الاطلاق الجد (اباالاب) باشباع حركة الباء الموحدة من الثاني للضرورة وانكره كان اصوب (وان علا عندهما) وهو مذهب زيد ابن ثابت رضي الله تعالى عنه وبه اخذ زفر والحسن والائمة الثلاثة ولما كان قول الامام هو المقتضى به عندنا لم يتعرض لبيان المقاسمة على قوليهما وادكره باختصار تبعا للاصل . فنقول الجد مع الاخوة حين المقاسمة كاخ واحد فيها ان لم تنقصه المقاسمة معهم عن مقدار الثلث عند عدم ذى الفرض وعن مقدار السدس عند وجوده وله في الاولى افضل الامرين من المقاسمة ومن ثلث جميع المال . وضابطه ان كان معه دون مثليه فالمقاسمة خيره او مثلام فسيان او اكثر فالثلث خيره . وصوره . الاول خمس فقط جد واخ . او اخت . او اختان . او ثلاث اخوات . او اخ واخت والثاني ثلاثة جد واخوات او اربع اخوات او اخ واختان والثالث لا ينحصر وله في الثانية بعد اعطاء ذى الفرض فرضه من اقل مخارجه خيرا مورا ثلاثة اقسامه كزوج وجد واخ للزوج النصف والباقي بين الجد والاخ لانه خيره وثلث الباقي كجدة وجد واخوين واخت الجدة السدس والجد ثلث الباقي لانه خيره من سدس الكل والمقاسمة وسدس الجميع كجدة وبنت وجد واخوين الجدة

٣ . قوله بجهة واحدة قيد به لئلا يرد انها تأخذ الجميع اذا انفردت عن ذى فرض وعصبة لانها تستحق بعضه بالفرض وبعضه بالرث منه

السدس وللبنات النصف ولجد السدس لانه خير له واعلم انه يعد ولد الاب على الجدة في القسمة اضرار له فاذا اخذ الجدة نصيبه كان الباقي لمن كان لابوين للذكر كالاثنتين ويخرج ولد الاب خائباً من البين ومثله كثيرة كجد واخ لابوين واخ لاب استوى الثلث والمقاسمة لجد الثلث والباقي للشقيق ويمضي الاخ لاب خائباً ولو بدله اخت لاب فهي من خمسة الجدة خسان والباقي للشقيق وتخرج الاخت خائبة الا اذا كان في المسئلة شقيقة واختان لاب مثلاً فلجد سهمان وللشقيقة سهمان ونصف والباقي لاولاد الاب ولو كان في هذه المسئلة اخت واحدة لاب تعد على الجدة ولم يبق لها شيء ثم اعلم ان زيدا رضى الله تعالى عنه لم يفرض للاخت مع الجدة ابدا الا في الكدرية وهي زوج وجد وام واخت لابوين اولاب اصلها من ستة وتطول لتسعة ثم يضم نصيب الجدة الى نصيب الاخت يبلغ اربعة تقسم على ثلاثة للذكر كالاثنتين اذ المقاسمة ح خير له فتضرب عدد رؤس المنكسر عليهم وهو ثلاثة في تسعة تبلغ سبعة وعشرين ومنها تصح للزوج ثلاثة في ثلاثة بتسعة وللام ستة ولجد مع الاخت اثنا عشر تقسم على ثلاثة للجدة ثمانية وللاخت اربعة ولو كان الاخت اخ سقط ولا اكدرية وكذا لو كان في المسئلة اختان لعدم العول ويبقى لهما سهم وسميت اكدرية لانها كدرت على زيد رضى الله تعالى عنه مذهبه من ثلاثة وجوه العول والفرض للاخت وجمع الفرضين وهي من المتشابهة التي يعاينها يقال ورثة اربعة اخذ احدهم « ١ » ثلث المال والثاني ثلث الباقي والثالث ثلث ما يبقى والرابع الباقي او يقال اخذ احدهم جزء « ٢ » من المال والثاني نصف ذلك الجزء والثالث نصف الجزئين والرابع نصف الاجزاء وفي المحيط وغيره قال مشايخنا لولا هذه المسئلة لكان اصح الاقويل بعد قول ابى بكر قول زيد رضى الله تعالى عنهما وقد قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الا يتى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب اباً فلذا كان الفتوى على قول الامام الاعظم كما هو قول الخليفة الاقدم من غير تردد في ذلك فافهم وكذا في السراجية

« ١ » قوله اخذ احدهم ثلث المال هو الزوج اذ له ثلاثة من تسعة والثاني وهو الام له اثنان وهو ثلث الباقي الذي هو الستة والثالث وهو الاخت له ثلث الباقي والرابع الجدة ما يبقى منه

« ٢ » قوله اخذ احدهم جزءاً وهو الجدة اذ له بعد الضرب او التصحيح ثمانية والثاني الاخت تأخذ نصف الثمانية والثالث الام لها ستة وهي نصف الجزئين والرابع الزوج له نصف الاجزاء الثلاثة وذلك تسعة منه

وان قل معنفها في شرحها كالمسوط والمجتبى ان الفتوى على قوله ولما ذكر الخلاف في حجب لاختوة لغير ام ذكر من يحجب به ولد الام اجاعا زيادة على الاصل فقال (واخوة للام) ذكورا كانوا او اناثا (محجوبونا) الالف فيه وفي الضرب للاطلاق (بسنة) الفار (بالاب والبنينا) وان سفلوا (كذلك) يحجبون (بالبت وبنت الابن والجد بالاجاع فيهم) اي في الاخوة لام او الستة المذكورين (اعنى) اى اقصد الاجاع فيهم (حجب بنات الابن وتعصبيهن) وحاصل حكمهن انه اذا استكملت بنات الصلب الثلثين سقطت بنات الابن الا ان يكون في درجتهم او اسفل منهم غلام فيعصب من كانت بحذاءه وكذا من فوقه ان لم تكن ذات سهم ويسقط من دونه في الدرجة وهذا معنى قوله (ثم البنات الثلثين) مفعول حوت (ان حوت فبنت ابن الميت) يقطع همزة ابن ويخفيف الياء (قطعاً سقطت) فلا شئ لها لانه لم يبق معها شئ من حق البنات (الا اذا ما كان) معها (في حذاءها) اي في درجتها (ابن) يعنى ابن ابن سواء كان اخاها او ابن عمها كبنتين وبنت ابن وابن ابنه او ابن غيره فالباقي عن البنتين بين البنت والابن (او) كان معها (ابن ابن دونها) اى اسفل منها بدرجة او اكثر وهذا الشطر الثاني مختل وزنا بعيد معنى فالوجه ابداله بقولنا غلام او اسفل من ورأها (فانه) والحالة هذه (من ممة) مفعول لقوله (يعصب و) من (فوقه) معطوف على ممة اى ويعصب من فوقه لما مر ان بنت الابن تصير عصبية بابن في درجتها مطلقا سواء كان اخاها او ابن عمها وسواء استكملت البنات الثلثين اولا وعند بعض المتأخرين لا يعصب من فوقه (و) اما من كانت (دون ذاك) الابن فانها (تحجب) به (والشرط) مبتدأ (في من) كانت (فوقه في الحكم) المذكور (بان ترى) خبر والباء زائدة اى الشرط في تعصيب الابن من فوقه كونها (ليست بنات سهم) فانها تأخذ نسهما ولا تصير به عصبية تابعة لمن هو اسفل منها مثاله بنت ابن وابن ابن ابن فالباقي عن البنتين بينهما للذكر مثل حظ الانثيين عند الجمهور ويختص به الذكر على القول المار واو كانت بنت واحدة والمسألة بجالها اختص به ولم يعصب بنت الابن اتفاقا واعلم ان اولاد ابن الابن مع اولاد الابن كاولاد الابن مع اولاد الصلب فيأبى فيهما ما تقدم وهكذا حكم كل درجة نازلة مع درجة عالية ثم اعلم انهم ذكروا هنامسائل مع تصحيحها وتقسيمها وسموها تشبيها كما مر وجهه ونشير الى نبذة من ذلك فنقول او ترك ثلاث بنات ابن بعضهم اسفل من بعض وثلاث بنات ابن ابن آخر كذلك وثلاث بنات ابن ابن آخر

كذلك هذه الصورة ميسرة

ابن فرياق اول	ابن فرياق ثاني	ابن فرياق ثالث
ابن بنت	ابن بنت	ابن بنت
ابن بنت	ابن بنت	ابن بنت
ابن بنت	ابن بنت	ابن بنت
ابن بنت	ابن بنت	ابن بنت

فالعليان الفرياق الاول لا يوازيها احد فله النصف لقيامها مقام بنت الصلب والوسطى من الفرياق الاول توازيها العليا من الثاني فيكون لهما السدس تكلمة الثلثين ولا شيء للسفليات الا ان يكون مع واحدة منهن غلام فيعصبها ومن يحاذيها ومن فوقهما بمن لا تكون صاحبة فرض وتسقط السفليات وبيان ذلك مستوفى مذكور في الشرح وشروح السراجيه (حجب الاخوات لاب وتعصيبهن) عقبه لبنات الابن لابن حكمهن مثلهن في انه اذا استكمل الاخوات لابوين الثلثين سقطت الاخوات لاب كاقال (والاخوات) لابوين (كالبنات) الصليات هذا اجال فصله بقوله (ان ات) حق التعصبات وكذا اخذت المعطوف عليه حقه اخذ بنون النسوة (وفرضهن الثلثين) بدل مما قبله الذي هو مفعول لقوله (اخذت) وقوله (تسقط) جواب الشرط وصح قرنه بالفاء لكونه مضارعا مثبتا والحاصل ان استكملت الاخوات الثلثين تسقط الاخوات (اللاتين من اب) لاذ حقهن في الثلثين ولم يبق منه شيء (الا اذا ما كان) معهن (من مصب) لهن فيكون الباقي بينهم للذكر كاللاتين (وهو) اي المصب المذكور (اللاتين) لهن لاب) لا يعصبن غيره كالاخوات لابوين بشرط ان يكون (ساواهن) في الدرجة (كا) يعلم مما (مضى) في بحث العصبه بالغير (لانازل عنهن) الالام فيه كالتى قبله للاطلاق (فليس ابن الاخ في التعصيب) لمن معه في الدرجة من اخوت ابنت عمه او لمن فوقه (كابن ابن) بقطع الهززة في الثلاث (جاء في) مسألة (التشيب) السابقة حيث عصب من معه مطلقاً ومن فوقه واعاد ذلك للرد على من قاسه عليهما كما مر مبسوطاً (حجب الجدات) آخرهن لطول الكلام عليهن (وكل جدية) صحيحة من جهة الام او الاب (بام) لليت تحجب اجاء (و) الجدات (الابوات) خاصة دون الامنيات (يسقطهن الاب) ايضا كما

الأصل خلافه ولذا خالفه الناظم وعند محمد رحمه الله تعالى اثلاثا باعتبار الجهات وهو قول زفر. وانما عزاه للثاني فقط لما ذكر السيد قدس سره قال السرخسي لارواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في صورة تعدد قرابة إحدى الجديتين انتهى لكن صرح في المجمع وتبعه في التوير بان اباحنيفة رحمه الله تعالى مع أبي يوسف فلذا قال (ايضا) كما نقل عن أبي يوسف نقل (عن الامام) أبي حنيفة رحمه الله تعالى (بسميري نروي) ذلك النقل عنه ايضا (عن) صاحبي المجمع والتوير) ثم التقييد بذات قرابتين اتفاقا لامكانها في ثلاث فاكتر كان زوجت تلك المرأة السابقة ذلك الولد ايضا بنت بنت اخرى لها فولد بينهما ولد فهي ام ام ام امه وام ام ام ابه وام ابى ابى ابيه وتكون الثانية ام ام ابى الاب بهذه الصورة

مدينت

		ام
		ام
اب	ام	ام
اب	اب	ام
ام		
ام		

ذات ثلاث جهات ذات جهة

والسدس بينهما نصفان عند الثاني او اربابا عند الثالث (حكم المحروم والمحبوب) في انهما هل يحجبان ام لا وذكر المحروم لانه يحجب نقصانا عند ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وهو كامر من منع من الارث لمعنى في نفسه بان قام به احد الموانع الخمسة التي هي القتل والرق واختلاف الدين والدار والردة (واعلم بان القول في المحروم بالقتل) مباشرة (ونحوه) عامر (فكالمعدوم) يعنى حكمه كالمعدوم في انه لا يحجب غيره مطلقا لاجرامانا ولا نقصانا ولو اقرب من غيره لعدم الاهلية وهو قول عامة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعجز البيت مختل وزنا وفيه ادخال الفا في الخبر وصوابه ان يقال بالقتل اوسواه كالمعدوم (وليس) المحروم (كالمحبوب) متعلق بمحذوف حال من فاعل قوله (حاجبا) وهو خبر ليس والظاهر ان يقول وليس كالمحروم محجوب لان حكم المحروم علم فالعنى ان المحجوب ليس كالمحروم فيما قد علمته بل يحجب غيره (كما لو كان جدة) قرى فانها تحجب بالاب مثلا وتحجب بالعمى كما ام الام (كاتقدما)

في قوله بكل قرني اليتيم (وهذه) الجدة (حاجبة) حبا (حرمانا وقد يكون)
 المحجوب (حاجبا نقصانا كاخوة) او اخوات مطلقا فانهم (بالاب محجوبونا)
 الالف للاطلاق (و) مع ذلك (هم لثالث الام) لو كانت معهم (حاجبونا)
 الالف للاطلاق ايضا اى يحجبونها منه الى السدس فقد حجب المحجوب بقسمى
 المحجب بخلاف المحروم عند الجمهور ﴿ باب العول ﴾ هو ضد الرد كما يأتي فالمسائل
 اقسام ثلاثة عادله وعاذله وعايله اى منقسمه بلا كسر او بالرد او بالعول وهو لغة
 الارتفاع والغلبة والميل واصطلاحا زيادة السهام على مخرج الفريضة كما قال (وان نجد
 زيادة في المسئلة) ناشئة (من السهام) اى سهام الفريضة على مخرج الفريضة المسمى
 باصل المسئلة (فهي قطعا عائلة) اى مرتفعة الى عدد اكثر من المخرج ليدخل النقض
 على كل منهم بقدر فريضة كنقض ارباب الديون بالمخاصة (وسبعة مخارج
 الاصول) اى اصول المسائل المأخوذة من مخارج الفروض الستة المقدرة انحصرت
 في سبعة لان مخارج الفرائض المذكورة خمس وهى اثنان وثلاثة واربعة وستة
 وثمانية لان مخرج الثلث والثلثين واحد والاختلاط بين النوعين يقتضى مخرج
 ثلاثة وهى ستة واثنا عشر واربعة وعشرون لكن الستة من تلك الخمسة يبقى
 اثنان فالمجموع سبعة ثم هذه السبعة (اربعة) منها (ليست بذات عول)
 بالاستقراء (وهى الاثنان والثلاثة التالية) تحتل وزنا وصوابه اثنان مع ثلاثة
 هى تالية (ورابع وضعفها) اى ضعف الرابع (الثمانية) بدل (وما بقى)
 من السبعة (يعول وهو) ثلاثة (اثنا عشر وضعفها) اربعة وعشرون (و) نصفها
 (ستة) واحتز بقوله (كما اشهر) عن زيادة بعضهم اصلين آخرين بناء على
 قول زيد رضى الله تعالى عنه وهما ثمانية عشر وستة وثلاثون وزيادة بعضهم على
 العائلة رابعها وهو ثلاثة قال انها تعول لاربعة كما تعرفه فستة قدمها لانها اول المراتب
 العائلة (تعول بالاستقرار) اربع عولات متوالية (لعشرة) اللام بمعنى الى
 كقوله تعالى كل يجرى لاجل مسمى والغاية داخلية (شفا انت) تلك الاعداد
 الزائدة على الستة التى تضمنها قوله لعشرة (ووترا) فهما منصوبان على الحال
 من فاعل انت او المعنى انت اى الستة فى الارتفاع الى العشرة حال كونها شفا
 ووترا اى سبعة وثمانية وتسعة وعشرة وحاصلها انها تعول باجزائها الاربع التى لا كسر
 فيها وهى السدس والثلث والثلثان والنصف فتعول اربعة كزوج وشقيقتين
 وثمانية كهؤلاء وام وتسعة كهؤلاء وام ولعشرة كهؤلاء وام آخر لام (وضعفها)
 اى الستة وهو الاثناعشر يعول (لسبعة وعشرة) اى الى سبعة عشر على توالى

الافراد (و ترا عولا) ثلاثا فدعت مشتهرة (فتعول لثلاثة عشر كزوجة
 وشقيقتين وام وخمسة عشر كهؤلاء واخ لام وسبعة عشر كهؤلاء واخ آخر لام
 وحاصله انها تعول بزيادة نصف سدسها وربعها وربعها (وضعف ضعفها)
 اى الستة وهو الاربعة والمشرون (يعول عولة) واحدة) الى سبعة وعشرين فقط
 عند الجمهور بزيادة ثمنها كما قال (وهذه بالثمن جاءت زائدة) كافي المسئلة المنبرية
 وهى امرأة وابوان وبنتان سميت بذلك لان عليا رضى الله تعالى عنه كان
 على منبر الكوفة يقول الحمد لله الذى يحكم بالحق قطما ويجزى كل نفس بما تسعى
 واليه المآب والرجى فسأل عنها حينئذ فقال من رويتها والمرأة صار ثمنها تسعا
 ومضى فى خطبته فتجبوا من فطنته وعند ابن مسعود رضى الله تعالى عنه تعول
 بسدسها ايضا الى احدى وثلاثين بناء على ما مر من ان المحروم عنده يحجب نقصانا
 كزوجة وام وشقيقتين واختين لام وابن محروم فعنده للزوجة الثلث لثلاثة وللأم
 اربعة وللشقيقتين ستة عشر وللأختين لام ثمانية وتسمى ثلاثينية ابن مسعود وعندنا
 اصلها من اثني عشر وتعول لسبعة عشر مهمة العول زيادة فى السهام نقصان من
 الانصبا وطريق معرفة مقدار ما ينقص العول من نصيب كل وارث ان تنسب
 سهام العول الى مجموع اصل المسئلة بعولها فما كان اسم النسبة فهو القدر الذى
 نقص من نصيبه فلو عالت الستة لسبعة مثلا كزوج وشقيقتين فالعول بسهم زائد
 فانسبه الى السبعة يكون سبعا وذلك مقدار ما نقص فالعول من نصيب كل وارث
 قبل العول فكان للزوج قبله نصف كامل نقص فيه العول سبعة فصار له نصف
 الانصاف سبع وذلك ثلاثة اسباع وكان للأختين ثلثان كاملان فنقص سبعا فصار
 لهما ثلثان الاسبع الثلثين وذلك اربعة اربعة اسباع وان نسبت السهم الزائد
 الى الاصل قبل العول كان الزائد قدر ما نقص العول من نصيب كل بعد العول
 فيكون فى هذه الصورة سدسا لان الزائد سهم ونسبته الى الاصل قبل العول
 وهو ستة سدس فينقص من نصف الزوج بعد العول وهو ثلاثة اسباع قدر
 سدسها وهو نصف سبع وينقص من ثلثي الأختين بعد العول وهما اربعة اسباع
 قدر سدسها هو ثلثا سبع وقس على ذلك (باب الرد) هو لغة الرجوع والصرف
 واصطلاحا صرف الباقي عن الفروض او استحقاق عصبية غير مستغرق على ذوى
 الفروض النسبية بقدر فروضهم عند عدم عصبية مستغرق فخرج بالتسمية احد
 الزوجين وشمل الحد ما لو كان العاصب مستحقا لبعض الباقي كزوجة وبنت
 ومعتق الثلث فان الباقي من الفروض وهو ثلاثة يستحق منه المعتق سهمها بقدر

عقده ويرد السهمان على البنت فقط ولما علم انه ضد العول استغنى به عن ذلك
تبعاً لأصله فقال (اعلم بان الرد ضد العول) لانهما لا يجتمعان ويمكن اقعاعهما
بان تكون عادلة وقدم ان العول زيادة في السهام فكان ضده (لانقص) هنا
(في السهام فافهم قولي) والرد قول عامة الصحابة وبه اخذ اصحابنا واحد وقال
زيد ابن ثابت رضى الله تعالى عنه الفاضل لبيت المال وبه اخذ مالك وكذا
الشافعي لكن افتى متأخروا مذهبهم بالرد ان لم ينتظم كاسر واذا علمت ذلك (فابقى)
بسكون الباء ضرورة (على ذوى السهام بقدرها) اى بحسب النسبة بين السهام
حال من فاعل قوله (يرد) وقوله (فى الأنام) متعلق به كالذى قبله فيعطى
لدى النصف نصف ما يقسم بالرد ولدى الربع ربه وهكذا (وشروطه) اى
الرد (ان لا يكون) مع ذوى الفروض (احد عصبه باخذه) اى الباقي جميعه
(ينفرد) بخلاف المنفرد يأخذ بعضه فلا ينفى الرد كاسر ثم ان الرد انما يستحق
بالرحم والزوجان ليسا بذوى رحم فلذا استثناهما بقوله واثنين من اهل الفروض
اثنين حال كون استثنائهما منهم (فى) حكم (الرد اعنى بهما) اى الاثنين
(الزوجين) وقيل يرد عليهما الفساد بيت المال وظاهر هذا التعليل مع ما قدمناه
فى عصبه المعتق من ان ذلك لا بطريق الارث انه عند عدم وارث غيره ما ونسبة
غير واحد الرد عليهما الى عثمان رضى الله تعالى عنه وجزم فى الاختيار بانه وهم
من الراوى بل الذى صح عنه الرد على الزوج فقط وتأويله انه كان ابن عم فاعطاه
الباقى بالمصوبه (ثم) اعلم ان (المسائل) بسكون اللام للضرورة اى مسائل
الرد (ههنا) اى فى هذا الباب (اقسام اربعة فحفظها يرام) اى يقصد
وذلك لان المردود عليه اما نصف واحد او اكثر وعلى كل امان ان يكون معه من
لا يرد عليه اولاً نبه على الاول بقوله (ان كان اهل الرد) فى المسئلة (جنسا
واحدا) ممن يرد عليه ليس معه غيره كالاخوات والبنات (فاقسم على الرؤس)
اى فالمسئلة تقسم من عدد رؤسهم بالنوا ما يبلغ لتماثل فرضهم ورؤسهم فلو ترك
جدتين فهى من اثنين لكل نصف كفى العصبات وهذا (لو تعددا) اى المردود
عليه والالف للاطلاق اذ لو كان واحدا كام فقط فالكل لها بلا قسم وعلى الثانى
بقوله (وان يكن) اهل الرد (جنسين او ثلاثة) هذا اولى من قول الاصل
جنسين او اكثر اذ لا يتصور اجتماع اكثر من ثلاثة اجناس ممن يرد عليه غير
واحد لانها حينئذ اما عادلة او عاتلة (فاقسم على سهامهم) اى اهل (ميراثه)
جمع وافرد مراعاة للمعنى واللفظ اى اجمل اصل المسئلة من مجموع سهامهم المأخوذة

من مخرج المسئلة قطما للتكرار . وح . (فان تجد فروضها) اى المسئلة بقريضة
المقام (سدسين) كجدة واخذت لام مثلا (فالخرج اجماله من) عدد سهامها معنى
(الاثنين) بقطع الهمزة الثانية لان اصلها من ستة ولهما منها سهمان فرضا
فيجعلان اصلا وتقسيم التركة بالنصف لهما وتجعل من ثلاثة لو كان فيها سدس
وثالث كولد الام معها ومن اربعة لو نصف وسدس كبنات وبنت ابن ومن خمسة
لو ثلثان وسدس كبنين وام او نصف وسدسان كبنات وبنت ابن وام او نصف
وثالث كشقيقة وام وكل هذه الاصول من ستة ثم هذا العمل ان استقامت والا
فتصح المسئلة مع قياس ماسياتى كالموترك بنات وثلث بنات ابن فبنات الابن سهم
واحد لا يستقيم عليهن فاضرب عدد رؤسهن في اصل المسئلة وهى اربعة تصير
اثنى عشر للبنات تسعة ولهن ثلاثة منقسمة عليهن وعلى الثالث بقوله (وان
يكن مع اول القسمين) اى مع من يرد عليه من الجنس الواحد (من ليس اهل
الرد كالزوجين) الكاف استقصائية (فالفرض حقا من اقل المخرج) اى مخرج
من لا يرد عليه (يعطى له) اى لمن لا يرد عليه (واحفظ بدعي المهرج) ذكره
تكملة (ثم الذى بقى) بسكون الباء المثناة (عليهم) اى على اهل الجنس الواحد
(قسما) الالف للاطلاق (على) عدد (الرؤس) اورؤسهم (مثل ما قد
علما) فيأمر من انه يقسم جميع المال على عدد رؤسهم اذا انفردوا ثم لا يخلو اما
ان يستقيم ذلك الباقي على عدد رؤسهم اولا (فان يكن قد استقام فيها) ونعمت
اى فلا احتياج الى الضرب كزوج وثلث بنات اصلها من اثنى عشر لاختلاط
الربع بالثلثين وقل مخرج من لا يرد عليه اربعة يعطى واحدا يبقى ثلاثة منقسمة
على عدد رؤس البنات احفظ وخذ (هذا والا) اى وان لا يستقيم ذلك الباقي
على عدد رؤس من يرد عليه بان انكسر عليهم (فكن له منتبها) لاحتياجه الى
الضرب على قياس التصحيح الآتى ولا يخلو اما ان يوافق عدد رؤسهم او بيان (ان
وافق) الباقي (الرؤس) اى رؤس من يرد عليه (فاضرب وفقها) اى وفق
رؤسهم (فى مخرج) كأثن (للفرض) اى فرض من لا يرد عليه (وارع حقها)
وما حصل تصح منه المسئلة (كالزوج مع ست من الولدان اعنى) بهم (البنات)
اصلها من اثنى عشر لهما وهى ردية الى الاربعة لانها اقل مخرج فرض الزوج
(وفقها اثنان) لانك اذا اعطيته واحدا من الاربعة بقى ثلاثة بينها وبين رؤس
البنات الست موافقة بالثلث وهو اثنان اذ لا عبرة بالمداخلة كما شعره فاضرب ذلك
الوفق فى الاربعة تبلغ ثمانية للزوج منها اثنان وللبنات ستة واما اذا باين فقد

بيده بقوله (ثم الرأس) أى رأس من يرد عليه (ككلها فى المخرج)
 أى مخرج فرض من لا يرد عليه (أن أبان) ذلك الباقي للرأس (اضربها)
 أى الرأس (بغير حرج كالزوج مع خمس من البنات) أصلها كما سبق من
 اثني عشر ردها الى أربعة واعط الزوج ربعها يبقى ثلاثة لاستقيم على البنات
 الخمس ولا توافق بل تبين فأضرب كل عدد رؤسهن فى الأربعة مخرج الزوج
 وح (تصح) المسئلة (من عشرين بنات) أى واضحات لأنها الحاصلة من
 ذلك الضرب وقد كان للزوج واحد ضربناه فى الخمسة المضروبة كان خمسة تدفع له
 وكان للبنات ثلاثة ضربناها فى الخمسة حصل خمسة عشر لكل ثلاثة وعلى الرابع
 بقوله (وان يكن مع آخر النوعين) وهو النوع الثانى (من ليس اهل الرد)
 وتقدم ان المراد بالنوع الثانى ما اجتمع فيه جنسان او ثلاثة من يرد عليه والمراد
 هنا من ما تقدم كانال (فى الجنسين او الثلاث) اجناس (لا كما قد ذكر بعضهم)
 كالسيد وغيره من الشراح والعلائى الامام فى سكب الأنهر حيث قصره على
 (الجنسين ليس اكثر) بطريق ذكر الكل واردة البعض وادعوا انه لا توجد
 مسئلة فيها اربع طوائف وهى ردية زاد العلائى الحصكى قوله انه قد خفى على
 كثير حتى الباقى حيث صرح بالاكتر وهو سهو ظاهر ولكن لا يدركه الامن هو
 فى هذا الفن ماهر الحمد لله تعالى على نعمائه فقد بلغت فى هذا العلم الغاية من البداية
 الى النهاية انتهى وليس كما قالوا بل يكون مع ثلاثة كاسياتى ودعوى السيد لاستقرار
 ممنوعة لا يقال مرادهم لا يوجد مسئلة فيها اربعة طوائف أى من يرد عليه لانا
 نقول ينافى ذلك حصرهم اجتماع من يرد عليه فى الجنسين ومنع ما زاد عليهم
 فدل على ان مرادهم بالاربع المختلط من الفريقين فالصواب ما ذكره الناظم بما
 للباقي (وقوله) مبتدأ أى قول البعض والمراد به الحصكى (عن ذاك) الذى
 قاله الباقي (سهو ظاهر) مقول القول (سهو) خبر المبتدأ (تراها ظاهرا)
 لانه غير واقع كما تعرفه ثم انصح بجواب الشرط بقوله (فاقسم جميع ما بقى)
 من مخرج فرض من لا يرد عليه (فى) مثله (الرد على سهام الكل اهل الرد)
 وفى كلامه ابطال اذ اللفظان بمعنى واحد وذلك كزوجة واربع جدات وست
 اخوات لام اصلها من اثني عشر ومخرج من لا يرد عليه اربعة يعطى ربعها للزوجة
 يبقى ثلاثة ومسئلة من يرد عليه ثلاثة عددا السهام وهى مستقيمة عليها فلا اخوات
 سهام والجدات سهم لكن نصيب كل منهما منكسر على آحاده فتصح بالاصول
 الآتية من ثمانية واربعين ثم (هذا) التقسيم من غير ضرب (ان استقام)

الباقي على من مسئلة من يرد عليه واما (ان لم يستقم فيضرب الجميع) اى
 جميع مسئلته التى هى سهامه (مثل ما علم في مخرج) فرض (الذى عليه لم يرد)
 فابلاغ تصح منه فروض الفريقين مثاله في الجنسين ما بينه بقوله (كست جدات
 توات في العدد مع اربع وافت من الزوجات وزمرة تسع من البنات) اصلها
 من اربعة وعشرين ومخرج الزوجات ثمانية لهن منها واحد يبقى سبعة ومسئلة
 من يرد عليهن هنا من خمسة عددهن اربعة والثين والسدس فيها والسبعة
 لا تستقيم على خمسة بل تبين فتضرب في المخرج فتبلغ اربعين ومنها تصح مسئلة
 الفريقين ومثاله في ثلاثة اجناس مما اجتمع فيه اربع طوائف وهى ردة ما استخرجه
 الناظم بفكره الثاقب موافقا لما افصح به صاحب المنتهى من الحنابلة ما لو ترك
 زوجة وبتا وبت ابن واما اوجدة اصلها من اربعة وعشرين ومخرج فرض
 الزوجة ثمانية وتصح من اربعين فاجر فيها ماسر ﴿ فصل في معرفة نصيب كل
 فريق ﴾ اى في طريق معرفة اخراج حظ كل واحد من اهل الرد وغيره من المبلغ
 الذى هو مخرج فرض الفريقين بل وحظ كل جنس من اجناس من يرد عليه
 وعبر عن المستحق بالفريق وقد يعبرون عنه بالجنس وبالصنف وبالفرقة وبالخير
 وكذا بالرؤس كثيرا وبيان طريق المعرفة المذكورة ان تضرب سهم من لا يرد
 عليه في مسئلة من يرد عليه فابلاغ نصيب من لا يرد عليه وتضرب سهام من يرد
 عليه وهى المسماة بالمسئلة كما ستعرفه فيما يلى من مخرج من لا يرد عليه فابلاغ نصيب
 من يرد عليه وقد اشار الى ذلك بقوله (ممنوع رد) مبتدأ ومضاد اليه (سهمه)
 بالنصب مفعول مقدم لا تضرب (في اسهم من كان اهل الرد) متعلق بقوله (فاضرب)
 وهو الخبر (وافهم) يعنى من منع من الرد عليه يضرب سهمه المأخوذ من اقل
 مخارج فرضه في كل سهام من يرد عليه فما حصل فهو نصيب من لا يرد عليه
 ففي مثال النظم السابق يضرب سهم الزوجات وهو واحد من ثمانية في سهام
 الجدات والبنات وهى خمسة يخرج خمسة هى حظهن وتعبيره بسهم مفردا اولى
 من تعبير الاصل وغيره بالسهم لانه ابدا لا يكون الا واحدا ثم ان مجموع اسهم
 من يرد عليه يسمنونها مسئلة لكونها ردية اليها وقد نبه على ذلك زيادة على الاصل
 فقال (وسها) اى سهم سهام من يرد عليه وهى المضروب فيها (مسئلة يارجل)
 وذلك (لقولهم) في بيان ماسر وان كان من يرد عليه جنسين او ثلاثة فالمسئلة
 (من السهام تجعل) فسموها مسئلة ثم اخذ في بيان نصيب من يرد عليه بعد
 بيان نصيب من لا يرد عليه فقال (وهذه) مبتدأ اى هذه المسئلة المذكورة

(فبايق) بسكون الباء والظرف متعلق بقوله (الضرب) وهو مبتدأ ثان وجلة (ورد) خبره والجملة خبر المبتدأ الاول والعاث محذوف اى فيها وحاصل المعنى اضرب مسألة من يرد عليه وهى هنا الخمسة فيما يقى (من مخرج) فرض (الذى عليه لم يرد) وهو سبعة تكن خمسة وثلاثين فهى حظ البنات والجدات فى مثالنا (وحظ كل فرقة) من اجناس من يرد عليه (تماما) حال من فاعل (بان) اى ظهر (بنا) الضرب المذكور (وفرضه استقاما) بان تضرب مال كل من السهام ايضا فللجدات من الخمسة واحد اضربه فى السبعة يكن سبعة وللبنات اربعة اضربها فى السبعة يكن ثمانية وعشرين فقد ظهر نصيب كل جنس واستقام عليه (لكنه منكسر كاترى على الرأس) اى على احاد كل جنس (فابغ) امر من بنى بنى اى اطلب (نجبا) اى طريقا (اخرى) غير ماصر (فى الضرب) متعلق بابغ (التصحيح) متعلق بالضرب (كالمقول) تكلمة بلا فائدة (كالجحى) فى باب التصحيح (بسبعة الاصول) وبيان ذلك فى صورتنا انه كان للزوجات من الاربعين خمسة وعددهن اربعة وبنهما مبانة وللجدات سبعة وهن سنة كذلك وللبنات ثمانية وعشرين وهن تسعة كذلك فاجتمع من الرأس اربعة وستة وتسعة وبين الاولين موافقة بالنصف يضرب نصف احدهما فى كامل الآخر يبلغ اثنى عشر وبنها وبين التسعة موافقة بالثلث يضرب ثلث احدهما فى كامل الآخر يبلغ ستة وثلاثين وهو جزء السهم فاضربه فى الاربعين يبلغ الفس واربعمائة واربعين ومنها تصح فكل من له شئ من الاربعين يضرب فى جزء السهم فما خرج فهو نصيبه وعليه فقس ﴿ باب توريث ذوى الارحام ﴾ شروع فى بيان الفرقة الثالثة من الوارثين وفى القحام لفظ التوريث هنا اشارة الى ان المختار عندنا توريثهم ولم يذكره فى الفروض والعصبات لعدم الخلاف فيه. وعليه اجاع الخلفاء الاربعة وبه قال اكبر الصحابة رضى الله تعالى عنهم قال فى الدر المنقى ذكر الخصاص ان متى اجتمع الخلفاء الاربعة على شئ كان حجة لايسع تركه انتهى وهو قول امامنا واحد خلافا لزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه حيث قدم بيت المال وبه قال مالك والشافعى والقنوى عليه عند اصحابه اذا انتظم واعلم ان القائلين بتوريثهم على ثلاث فرق فرقة تسمى اهل القرابة منهم ابو حنيفة واصحابه سميوا به لتقديمهم الاقرب فالاقرب وفرقة تسمى اهل التنزيل لتزويلهم كل فرع منزلة ناصله واليه ذهب احد والقنوى عليه عند الشافعية اذ لم ينتظم وفرقة تسمى اهل الرحم لانهم علقوا الميراث باصل الرحم وسوا بين القريب والبعيد والذكر والاثنى فلو ترك بنت بنت بنت بنت ابن فعند اهل

القراية الاولى اولى لقبها كاسمجي * وعند اهل الرحم هماسواه وعند اهل التنزيل يقسم ارباعا فرضا وردا ثلاثة ارباعه لبنت البنت وربعه للاخرى كانه ترك بنتا وبنت ابن (ذوالرحم) لغة القريب مطلقا وشرحا (القريب باذا الفهم و) الحال انه (ليس عاصبا ولا ذا سهم) احتراز عن ذوى الفروض والعصبات فهو قسم ثالث وقدمنا عن القنية وغيرها انه يعطى في زماننا لذوى ارحام المعتق (فاحكم له بالارث قطعا واقضى) عطف مرادف وذلك (مع فقد عاصب و) فقد (اهل الفرض) من النسب كالام والبنت لان الرد عليهم مقدم على ارثه لالسبب كالزوجين فلذا قال (الامع) احد (الزوجين) فانه يأخذ الباقي بعد فرضهما لعدم الرد عليهما (وهو) اى ذوالرحم حكمه انه (اذا انفرد) ولم يوجد معه وارث غيره كبنت بنت اواخ او عمه او خال او ابي ام (يحوى جميع المال) لعدم المزاحم (هكذا ورد) وصدر البيت خارج عن بحر المنظومة وقد غيرت البيت بقولى (الامع الزوجين هكذا ورد * والمال كله له اذا انفرد

(ورتب الارحام) اى ذوى الارحام فى الارث (ك) ترتيب (العصبوبة) فيقدم جزؤه ثم اصله ثم جزء ابويه ثم جزء جديه وجدتيه كما سيجي فبنت بنت وان سفلت اولى من ابي الامع انه اقرب درجة خلافا للمافى الاختيار فانه وان قدمه ليس بالمختار (و) عند اجتماع عدد من صنف (رجح الاقرب على الرتبة) منه اى صنف كان واجبه به الابد من ذلك الصنف كبنت بنت وبنت بنت كالعصبات (وبعد ذا) اى بعد الترجيح بقرب الدرجة يرجحون (بقوة القراية) فذوالقرايتين كبنت اخ لابوين اولى من ذى قراية واحدة كبنت اخ لاب لقوة قرايتها (فلا تحدد) اى تمل (عن منهج الاصابة ثم) يرجحون (بكون الاصل بعد القوة قل وارثا) خبر الكون المضاف الى اسمه وما بينهما اعتراض والاصل ثم يرجحون بكون الاصل وارثا قل بذلك بعد الترجيح بالقوة اى قوة القراية وذلك (عند اتحاد الجهة) المدلى بها (بيانه اذا استووا فى درجة وقوة وجهة ممتزجة) المزج الخلط (ففرغ وارث رفيع الكعب) كناية عن علو الرتبة (مقدم) لانه (زيادة فى القرب) باعتبار قرب اصله كبنت بنت ابن وبنت بنت بنت وكبنت ابن اخ لاب وبنت بنت اخ لاب فالكل للاولى فيهما لانها ولد عصبه وارث فان لم يستووا فى الدرجة قدم الاقرب وان ادلى الابد بوارث كبنت بنت بنت وبنت بنت بنت ابن وكنت بنت عم فالال كله للاولى (وان تكن جهاته) المدلى بها (مختلفة) وذلك (بان اتى من

جهتين فاعرفه) بحذف نون التوكيد الخفيفة ضرورة (فنسبته) اى منسوب
او ذونسية (الاب) وذلك (مثل) صوابه ليسنقيم الوزن كمثل (العمدة يعطى
لها الثلثان) بسكون اللام (عند القسمة ونسبة الام مثل) صوابه ايضا كمثل
(الخالة فالثلث تعطى باذكى الفطنه) والحاصل ان القسمة هنا باعتبار المدلى به
وهو الاب في العمدة والام في الخالة بخلافها عند اتحاد الجهة فانها باعتبار الابدان
ولو اعتبر الابدان هنا تقسم المال بين عمه وخالة نصفين وبين عمه وعشرة اخوال
على احد وعشرين سهما (واعتبر الترجيح) المذكور اولا (في) كل (صنف
ورد عند اجتماعهم كما) يعتبر ذلك (لو انفرد) كما ثم صرح بمفهوم قوله ففرع
وارث مقدم بقوله (وعند الاستواء في الحالات) اعنى (في القرب والقوة
والجهات) اى الجهة وجمعها باعتبار الفروع وقوله في القرب الى آخره بدل من الحالات
اى عند الاستواء فيما ذكر ولم يكن فيهم ولدوارث او كان كلهم ولد كلهم ولدوارث
فالقسمة باعتبار الابدان فان ذكورا او انا فعلى السواء (و) ان (اختلط
الوارث كان لا ذكر كما لاثنين هكذا قد اشتهر) فصل في اعتبار الابدان ﴿
اى ابدان الفروع وهو البنوة والبنات المتساوون في الدرجة (واعتبر) في القسمة
بين ذوى الارحام (الابدان في فروعهم اذا اتى الوفاق في اصولهم) اى ان اتفقت
الاصول (في صفة التأنيث والذكورة) كابن بنت وبنت بنت فالمال بينهما للذكر
كالاثنيين (بالاتفاق هذه مذكورة كذا يراعى الحكم في الابدان) اى يعتبر ابدان
الفروع المتساوون في القرب والقوة والجهة (في صورة الخلاف) اى اختلاف
صفة الاصول المدلى بهم (عند الثاني) الامام ابى يوسف في قوله الاخير والحاصل
انه لا يعتبر الاصول اصلا (و) اما (عند محمد فتؤخذ الصفة) مختل وزنا بزيادة
الواو فيه مع ما فيه من زيادة الفاء في فتؤخذ والاولى انشاده هكذا اما محمد فيأخذ
الصفة اى صفة الذكورة والانوثة اولا (من الاصول بايديع المعرفة كذا من الفروع
يؤخذ العود) ثانيا بان يجعل الاصول متعددة ان كانت فروعها متعددة عند القسمة
(وقوله) اى قول محمد هذا (مرجح ومتمد) كاسيأتى (واقسم) على قول
محمد (على اول بطن وقعا) الالف للاطلاق (فيه اختلاف) بين الاصول
(سكن له متبعا) فلو ترك بنت ابن بنت وابن بنت بنت بنت هذه الصورة

ميسر

بنت

بنت

بنت

ابن

(فتمت)

الصواب اسقاط الواو فيصح الوزن (محمد عليه الفتوى وهو عند الامام) ابى حنيفة
 (ايضا بروى) كما روى عنه قول ابى يوسف قال في السراجية وقول محمد اشهر الروايتين
 عنه في جميع ذوى الارحام وفي الدر المنقى وعليه الفتوى وان صحح في المختلف
 والمبسوط قول ابى يوسف لكونه ايسر على المفتى ﴿ فصل في ترتيبهم ﴾ اى
 ترتيب ذوى الارحام واعلم انهم اربعة اصناف بالاستقراء جزء الميت واصله وجزء
 ابويه وجزء جديده او جديده فالاول ربيع طوائف اولاد البنات واولاد بنات
 الابن ذكورا واناثا والثانى اربع ايضا الاجداد الفاسدون والجدات الفاسدات
 من طرف الاب او الام واشالث عشرة اولاد الاخوات لابوين اولاد
 اولاد ذكورا واناثا وبنات الاخوة كذلك وبنو الاخوة لام والرابع عشرة ايضا
 الصمات لابوين اولاد اولاد الاخوال والخالات كذلك والاعمام لام فالجموع
 ثمانية وعشرون فهؤلاء كل من بدلى بهم بما لانهاية له من ذوى الارحام
 وقيل الاصناف خمسة باعتبار اولاد الرابع وقيل ستة باعتبار جهة عمومة
 ابوى الميت وخوئتهما واولادهم وباعتبار جهة عمومة ابوى ابويه وخوئتهما
 واولادهم وسيشير الناظم اليها تبعا للاصل وقد روى عن ابى حنيفة رحمة الله تعالى
 في ترتيبهم روايتان مشهورتان وقدمشى الناظم تبعا للاصل على المختار للفتوى فقال
 (واعلم بان جزئه) وان سفل وهم النصف الاول فالمراد به جزء خاص فلذا قال
 (كالفرع من بنده) وعبر بالفرع ليشمل الذكر والانثى (مقدم) في استحقاق
 الارث على غيره (في الشرح) لقوتهم اذ قرابة الولاد اقرب من غيرها (ثم)
 بعد جزئه يقدم الصنف الثانى (الاصول) (متبنا الاولاد) رهم (فواسد
 الجدات والاجداد) من اضافة الصفة الى الموصوف وفواسد جمع فاسدة ففيه
 تغليب الاناث على الذكور وتقدم انهم كل جد ادلى باثى وكل جدة ادلت
 بذكريين اثنين وخرج الصحيح والصحيحة فانهما من ذوى القروض ﴿ تنبيه ﴾
 اولاهم اقربهم من اى جهة كان والمدلى يوارث هنا عند الاستواء في القرب ليس
 باولى في الاصح ثم ان كانوا من جهة واحدة فالقسمة باعتبار الابدان وان من
 جهتين فقرابة الاب ضعف قرابة الام كاي ام اب وابى ابى ام للاول والثلاثان
 وللثانى الثلث (ثم) بعد اصله يقدم الصنف الثالث وهو (الذى لابويه ينتمى)
 اى ينسب وتمييزه بالثنائية اولى من تعبير الاصل بالافراد لعدم شمول اولاد الاخوت
 لام وليس المراد من ينتمى لكل منهما معا بل ما يشمل ذلك والانتماء لاحدهما
 مفردا (اعنى به اولاد اخت) مطلقا (فاعلم) اى لابوين اولادهما ذكورا

او انا (كذا بنوا اخوته من ام) خرج بنوا الاخوة من ابوين اولاب لانهم
 عصبات واما بنات الاخوة من ام فهم داخلون في قوله (واطلق) بحذف الهمزة
 للضرورة (بنات اخوة في الحكم) اى وكذا بنات الاخوة مطلقا كما مر وان سفل
 الكل ولم يقل فرع اخوة لثلا يدخل بنوا الاخوة لابوين اولاب فانهم عصبات ايضا
 (ثم) بعد جزء ابويه (اعط) الصنف الرابع (جزء جداه وجدته اعنى به اخواله مع
 خالته كذلك عمات) و(بنات العم) وقد اسقط العاطف للضرورة سواء كانوا
 كلهم (من ابوين اولاب وام) كذا (عمه) لكن (من امه لامطلقا) وقد اسقط
 العاطف فخرج ما اذا كان من ابوين اولاب (لان ذلك عاصب محققا) نصب
 على الحال وزاد على الاصل قوله اوجدته ليشمل العمات اخوات الاب من امه
 وكذا الاخوال واخالات اخوة الام من امها فان العمات ينتسبن الى جدته من
 قبل ابيه ومن بعدهن اليها من قبل امه كالم لام فالاعتصار على الجذ قاصر (تنبه)
 قدم ان العمومة والخطوة جنسان وان جهة الاولى الثلثين وللثانية الثلث بقى ما اذا
 كان احدهما ذقرا بتين لا يحجب ذا القرابة الواحدة من الجنس الاخر واذا اجتمع
 الجنسان من جهتين فالثلاثان لقرابة الام والثلث لقرابة الام ثم ما اصاب قرابة الاب
 ثلثه لقرابة ابيه وثلثه لقرابة امه وما اصابه قرابة الام كذلك وتعامه في الشرح
 (وبعدذا) اى جزء جداه وجدته الذى هو الرابع اعط (اولادهم وحكمهم) انه (مقدم
 كامضى) اعتراض بين الخبر المقدم ومبتدأه المؤخر وهو (اقربهم) اى الحكم
 فيهم كالحكم في الصنف الاول اعنى اولاهم بالميراث اقربهم الى الميت من جهة الاب
 او الام اتحدت الجهة اولا فبنت العم لابيون اولى من بنت ابن العم لابوين ومن
 ابن ابن الخالة وبنت الخالة لابوين اولى من بنت ابن الخال لابوين ومن ابن ابن
 العمه وان استوا قريبا واتحدت الجهة قدم الاقوى قرابة كبنت عم لابوين اولى
 من بنت عم لاب ومن لاب اولى من لام وان استوا قريبا وقرابة فولد العصبه
 اولى كبنت عم وابن عمه كلاهما لابوين اولاب المال لبنت العم ولو احدهما
 لابوين والاخر لاب فهو للاقوى قرابة في ظاهر الرواية وبه يفتى لانه ترجيح
 لمضى في المذات فهو اولى من الترجيح بالادلاء بوارث لانه اعنى في غيره وبعضهم
 رجح به فقدم بنت العم مطلقا (هذاهو المختار والمفتى به اعنى بهذا) من قولى هذا
 (ترتيبهم) المذكور وهو تقديم الصنف الاول وان نزل ثم الثانى وان علا ثم
 الثالث ثم الرابع كترتيب العصبات (فانتبه) وروى عن ابى حنيفة رحمه الله
 تعالى تقديم الثانى على الاول (وبعدهم) اى بعد ما مر من الصنف الخامس

الذي زاده بعضهم صنف سادس ايضا وهو جزء ابيه اوامه وهم (عات امام او) عات (اب ايضا وخالات) لهما (ات في النسب) وكذا (خالاها) اى الابوين (و) جزء جد ابيه اوامه وهم (عم والد لام) فقط (كذلك عم الام مطلقا) اى لاب اولام اولهما (يؤم) مضارع ام بمعنى قصد (و) جزءهم وهم (بنت عم الابوين قد اتى وفرع عم الام ايضا ثنا) وقيل هؤلاء من النصف الخامس ثم اذا انفرد واحد منهم استحق كل المال لعدم المزاحم وان اجتمعوا واتحدت قرابتهم فالاقوى اولى ذكر اكان اوانثى وان اختلفوا واستوت القرابة فلذا ذكر كالتنين وان اختلفت بان كان بعضهم من جانب الاب والاخر من جانب الام فلا اعتبار لقوة القرابة ولا للتولد من العصبة في ظاهر الرواية لكن لقرابة الاب الثلثان وقرابة الام الثلث كما في السراجية ثم اذا لم يوجد هذا الصنف من ابوى الميت ينتقل الحكم بينه الى اولادهم فان لم يوجدوا ايضا ينتقل الى عمومة ابوى الميت وخؤلتهما ثم الى اولادهم ثم الى عمومة ابويه وخؤلتهما ثم الى اولادهم وهكذا كما في العصبات (و) اعلم انهم لخطر هذا الباب (فرعوا) اى اكثروا من فروع (مسائل الارحام وبسطوا) فيها (خلاف كل امام) لاسيما شرح السراجية (لكننى اوجزت في المقال) فاتصرت على مذهب الامام محمد رحمه الله تعالى واوضحته غاية الايضاح (لذكرى) القول (الصحيح) اى من (اذقوال) والله تعالى اعلم ﴿ فصل في الفرق والهدى ﴾ جمع غريق وهديم بمعنى المفعول فيهما (ونحوهم) كالقتلى والحرقى وطائفة تفرقوا في بلاد بعيدة ولم يعلم موت السابق منهم وافصح بحكمهم فقال (جاعة) من اذقارب (بالهدم او بالفرق ماتوا ولم يعلم بموت السابق) منهم كان غرقوا ما في البحر او احترقوا بنار او انهدم عليهم جدار او قتلوا في معركة او ماتوا في القرية او نحو ذلك فيجعلون كأنهم ماتوا مع احواح (فالارث قطعا ياتي ما بينهم) لعدم تحقق حياة كل منهم عند موت الآخر كما صرف في شروط الارث (واقسم على الاحياء) من ورثتهم (جعا مالهم) اى اقسام مال كل واحد على سائر ورثته الاحياء وهذا المعتمد المختار للفتوى عند اصحابنا وعليه عامة الصحابة والمخصوص عليه عند مالك والشافعي رحمهما الله تعالى وقال على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في احدى الروايتين شيوارثون انما ورث كل من مال صاحبه وبه قال اجد ما لم يدع ورثة كل ميت تأخر مورثهم ولا بينة او تناقض البيتان فيختلف كل على دعوى صاحبه ولا توارث بينهما كالمذهب الاول ثم لهؤلاء احوال خمسة ان يعلم التلاحق ولا يعلم عين السابق او يعلم موتهم

مما اولا يعلم شيء والحكم في هذه الثلاثة مامر تيسيرا للامر الرابع ان يعلم موت
 السابق ولا يلتبس فيرث اللاحق منه كما قال (فان يكن يعلم عين السابق فارثه من
 بعده لللاحق) الخامس ان يعلم السابق ثم يلتبس واليه اشار بقوله (وان يكن
 من بعد علم اشكلا الامر) باثبات الهمزة (فاقسم ارثه) اي ارث كل على نحو
 مامر (وقيل لا) يقسم كله (بل) يعطى كل واحدا ليقين و (يوقف المشكوك
 فيه ابدا فيظهر الامر او الصلح بدا) اي اويصطلحوا (وصاحب المختار عنه)
 اي عن هذا القيل (اقصها) في شرحه عليه المسمى بالاختيار حيث قال وان علم
 موت احدهما اولا ولا يدري ايها ما وعطى كل واحدا ليقين ووقف المشكوك
 حتى يتبين اويصطلحوا انتهى (وغيره) كشارح المجمع وصاحب المنع وصاحب
 السراجية في شرحها وتبينه بعض شراحها (ايضا قد صرحا رده) اي هذا القيل
 (بعضهم) وهو الملائي الامام في سكب الانهر شرح فرائض الاصل فقال ليس ذلك
 بهمجم وقد نسب مقالهم) اي ما قاله صاحب المجمع وغيره (للشافعي ذي الحسب) ثم
 قال ولا يساعده عندنا رواية ولا دراية قال في المبسوط وكذلك اذا علم ان احدهما
 مات اولا ولا يدري ايها هو لتحقق التعارض بينهما فيجعل كأنهما ماتا معا ونقل
 نحوه عن المحيط قال وقال في الارفاد لومات احدهما قبل الاخر واشكل السابق
 جملا كأنهما ماتا معا قال كل واحد لورثته الاحياء ولا يرث بعض الاموات من
 بعض هذا مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انتهى وقد حاول الملائي الحسكي
 الجمع بان مفاد ما في الارفاد ان مذهبهما بخلافه فليجعل كلام المجمع وغيره عليه
 فليتأمل انتهى ونظر فيه في الشرح بانه انما يتم ان لو كانت الاشارة الى مالواشكل
 وانما المتبادر انها راجعة الى قوله ولا يرث بعض الاموات الخ لان فيه خلافا
 كما علمت انتهى ولا يخفى انه غير المتبادر * واقول ههنا بحث وهو ان الكلام فيما
 لو علم عين السابق ثم التبس وكلام الاختيار فيما لو علم سبق احدهما ولم يعلم عينه
 وهو الحالة الاولى من الخمسة وهي التي في المبسوط ايضا فيجعل الناظم محل النزاع
 هو الخامسة تبعا لسكب الانهر غير ظاهر بل الظاهر انه الاولى من الاحوال الخمسة
 اللهم الان يقال قوله ان علم موت احدهما اي بعينه وقوله ولا يدري جملة مستأنفة او
 حال مقدرة فيفيد ان الجهل حصل في المستقبل بعد العلم بعينه ولا يخفى بعده فتأمل
 هذا ﴿ فصل في ذي القرابتين ﴾ فهو خبر لمبتدأ محذوف والمراد بهما جهةتا الفرض
 والتعصيب او جهةتا احدهما وافصح بالاول بقوله (ولو بشخص جهتان اجتماعا
 فرض والتعصيب) بدل من قوله جهتان الواقع فاعلا لفعل محذوف مفسرا بالفعل

المذكور او خبر مبتدأ محذوف (مما فاستمما) الالف مبدلة من النون الخفيفة
 وذلك (كائنين من ابناء عم عصبه فانيهما اخ لام فانسبه) اصله فانسبه حذف
 نون التوكيد للضرورة اي بين سبب نسبه هذه بان تقول هو رجل نكح عمه
 امه فولدت ابنا فيرث بالقرابتين ان لم يوجد حاجب واصل المسئلة من ستة وتصح
 من اثني عشر (فالسدس) هو اثنان يعطى للذي هو اخ لام (ثم) يقسم
 الباقي بينهما نصفين (نصف ما بقى يعطى له) ايضا (عصوبة فمحقق) والنصف
 الاخر للاخر ولو كان ذلك الاخر زوجا فله النصف وللاول السدس والباقي
 بينهما ولو معهما ثالث هو ابن عم فقط فالباقي بينهم سوية وهذا قول الجمهور
 فلو كان معهم بنت سقط فرض ابن الام وفي معايات الوهبانية * ومن تركت
 ابناء عم ثلاثة * فن ارثها الثلثين احرز الاصغر * واجاب الشرنبلالى بقوله مفيد
 الارث كانت بنت عم * لكلهم تزوجها الصغير * فحاز النصف من ميت بفرض
 * وبالتمصيب سهما لا يبر * وما يبتلى اغلوطه ثلاثة بنى عم احدهم زوج والاخر
 اخ لام وثلاثة اخوة متفرقين وام فالصواب في الجواب للزوج النصف واللام
 السدس وللأخوين لام الثلث ولاشئ للعصبة وهم من الابوين اولاب وابن العم
 الذي ليس باخ وتصح من اصلها وهو ستة وهى عند الشافعية المشتركة وبالثنائي
 بقوله (وقد يكون) اي يوجد (جهتا تمصيب) كان هو ابن ابن عم بان
 تنكح ابن عمها وكان هو متق (و) قديكون (جهتا فرض بلا تكذيب وذاك)
 النوع الثاني (في المجوس يأتي ربما لكونهم يناكحون المحرما) كما اذا تزوج بنته
 فولدت بنتا فهما بنتان لهما الثلثان والباقي للعصبة وسقط اعتبار الزوجية ولو
 ماتت الزوجة عن بنتها فلها النصف بالبنية والنصف بعصبة الاختيه ويتصور
 ايضا في المسلمين بوطى الشبهة فالارث بكلا الجهتين لابقواهما خلافا للمالكية
 واكثر الشافعية (فصل في المجوس) في بيان تورثهم بالقرابتين وعدمه بالانكحة
 الفاسدة واعرابه كما وبين الثاني بقوله (ويبقى باطل النكاح) اي بالنكاح
 الباطل عندنا الذي لا يقرون عليه بعد الاسلام المستعمل عندهم بخلاف ما يقرون
 عليه بعده كالنكاح بغير شهود ونحوه (ارث المجوس) فيما (بينهم باصاح)
 لبطلان النكاح في نفسه بخلاف القرابة فانها ثابتة فلو نكح بنته ثم ماتت ورثها
 بالبنية لا الزوجية وكذا لومات هو عنها ورثته بالابوة وبين الاول بقوله (وان
 به قرابتان اجتماعا) بحيث لو انفردتا في شخصين ورثا بهما شرطا يرث بهما جميعا
 عندنا تحقق وجودهما (كبنته من امه) فلو ماتت الام (لم تمنعها) الالف

للاطلاق اى لن تمنع البنت (من ارثها من امها الثلثين لانها) بنتها وبنت ابنتها
 فهى (فى الحكم كالشخصين) فتأخذ السدس مع النصف تكملة الثلثين لان كلا
 من القرابتين علة صالحة لاستحقاق الارث كابنى عم احدهما الخ لام كاسم واحترزنا
 بالحثية المذكورة عما اذا لم يمكن الجمع بين القرابتين فى الارث فيرث باحدهما كما
 بينه بقوله (وان تكن محجوبة) بحج حرمان لانقضان (احدهما) اى احدى
 القرابتين (باختها) اى بالقرابة الاخرى (ورث) بسكون المثلثة للضرورة
 او هو اسم وحذفت الفاء ضرورة وعن الاخفش والمبرد فى احد قوليه جواز
 حذفها اختيارا (بها) اى باختها التى هى الحاجة فقط (لاهما) ولا
 بالمحجوبة اجاما (كما كح لامه يأكل) اى كمجوسى نكح امه او مسلم وطئها
 بشبهة ثم (جاءت) الام (يطفل) فهى جدته ام ابيه فاذا (مات عنها)
 ابنتها (الطفل) ترث با مومة فقط اذ الام تحجب الجدة ولومات الاب عن
 الولد فقط وكان بنتا فهى بنته واخته لامه فالارث بالبنتية فقط لان ولد الام
 محجوب بها (فصل فى الحمل) اكثر مدتين ستان عندنا وثلاث عند ليث بن سعد
 واربع عند الشافعى وسبع عند الزهرى واقلها ستة اشهر اثناقا (واوقفوا)
 فيها لوترك امراة حاملة (نصيب ابن) بقطع الهمزة (واحد) لانه الغالب
 (للحمل او) نصيب (بنت) واحدة ايها كان اكثر كما افاده بقوله (بحكم
 الزائد) وهذا رواية عن ابي يوسف رحمه الله تعالى وعليه الفتوى وروى عن
 الامام اربعة وعن محمد اثنين ويؤخذ منهم كقيل احتياطا اذ ربما تلد اكثر فلو
 ترك ابوين وبنتا وزوجة حبلى فالمسئلة من اربعة وعشرين ان فرض ذكرا وتمول
 لسبعة وعشرين ان فرض انثى لان للبنتين الثلثين فيقدر ذكرا وهذا على كون
 الحمل من الميت والا فتله كثيرة كالوترك زوجا واما حبلى فللزوجة النصف وللأم
 الثلث وللحمل ان قدر ذكرا السدس لانه عصبية فيقدر انثى ليقض له النصف
 وتمول الثمانية كما لا يخفى ثم هذا ان شارك الورثة او محجبهم نقصانا فلو حرمانا بوقف
 الكل كما قال (ويوقف الجميع) اى جميع التركة (للبنات) اى الى الوضع
 (يحجبه الوارث بالحرمان) وكذا فى فتاوى سمرقند لو الولادة قريبة والقرب
 مفوض لراى الحاكم ولو لم يعلم ان ما فى البطن حل او لا لم يوقف فان ولدت تستأنف
 القسمة كفى الواقعات ولو ادعت الحمل عرضت على ثقة او امراة حتى يمس جنبها
 فان ظهر علامة حل وقف والاقسم وان ولدت ميتا ليرث الا اذا اخرج بضر
 كاسم اول الكتاب (وان يكن اكثره حيا خرج) من امه وعلمت حياته ولو تنفس

او تحريك عين اوشفة (ومات) حال خروجه (فاليراث يطى لاجرح)
 ويورث عنه ويصلى عليه اعتبارا للاكثر عندنا بخلاف ما لو خرج الاقل فات
 واذا خرج مستقيما بان خرج الرأس اولا فالمتبر الصدر فان خرج كله ورث
 والا فلا ولو منكوسا فالسرة سراجية وما في شرحها لمصنفها وتبعد غيره من انه
 اولدته لسته اشهر فصاعدا يرث ما لم يجاوز السنين مخالف لكتب الفروع المتقدمة
 كالهداية ونحوها اذ مفاده ان تمام السنين كالاقل وليس كذلك فتنبه وهذا الوجه
 من الميت والا فيرث اول ستة اشهر او اقل مذمات والا الا ثم هذا فيمن ورث بكل
 تقدير (ولو على تقديره اثني ورث وذكرا لو قدره لا يرث) كزوج واخت
 لابوين وحل من ابيه فلو اثني لها السدس تكملة الثلثين وتعمل لسبعة ولو ذكرا
 لاثرت (فهل على تقدير ارث) اى على فرضه اثني (يوقف نصيبه) ام لا
 (و) كذا (عكس هذا) المذكور (يعرف) اى لو كان يرث بتقدير ذكوره ولا
 يرث بتقدير انوثته كم وزوجها لاب حامل فهل يقدر ذكرا ويوقف حظها وهو
 الجيع هنا ام لا (قال) عدة المتأخرين محمد (العلاءى) الحصكفى (شارح التنوير)
 احتزبه عن العلاءى الطرابلسى شيخ مشايخ الاول (لماره) مسطورا (فى الكتب) اى
 كتب ائمتنا (ناعميرى وينبى فيه) بحثا (بان يقدر) الا ان لا يطلاق (للاحتياط
 وارثا بلا سرا) ويوقف نصيبه كما صرح به الشافعية لئلا تبطل القسمة لوجاه
 وارثا (فصل فى المفقود) لم يذكره فى الاصل هنا وكذا ما بعده من المرتبة والاسير
 والخنثى لذكره اياها اثناء الكتاب تبعا للمتون وهو لغة من فقدت الشيء اضلته
 او طلبته فلم تجده واصطلاحا غائب لم يدرك اى ام ميت ولا يرث منه احد ولا تنكح
 زوجته ولا يقسم ماله ولا تنسخ اجازته قبل ان يعرف حاله وينصب القاضى من
 يحفظ ماله ويبع ما يخاف فساده وحكمه فى حق غيره ما بينه بقوله (واحكم على
 المفقود حكم الجمل فى وقف نصيبه) صوابه سهمه ليستقيم الوزن (بقول فصل)
 اى فاصل او مفصول اى الى ان يثبت موته بينة او يعضى مدة يحكم فيها بموته
 وهى مدة موت اقرانه فى بلده فى ظاهر الرواية وقدرها فى الكثر تسعين سنة من
 مولده قال الزينبى وعليه الفتوى ثم قال المختار تفويضه الى رأى الامام انتهى
 وهو الصحيح عند الشافعية وفصل اجد رجه الله تعالى ان غلب على سفره السلامة
 كسفر تجارة ينتظر الى تمام تسعين سنة والا كالموت انكسرت سفينة او فقد من بين
 اهله فالى اربع سنين ثم يقسم ماله واعلم انه لو مع المفقود من يحجب به حرمانا
 لم يسط شيئا ولو نقصانا اعطى المتيقن ووقف الباقي كالجمل والا اعطى كل نصيبه

فلو ترك بنتين وابنا مفقودا وابن ابن فللبنتين النصف لثقبه ويوقف النصف
الآخر (فان بدا) اي ظهر (من قبل) اي قبل موت اقرانه (حيافله) ماوقف
له (وان قضى بموته) قيد به لانه امر محتمل فالم ينضم اليه القضا لا يكون حجة
(اقسم ماله) كالمومات في بيته (ما بين وارث له) وقت الحكم كانه ماتح وهذا
في حق ماله واما في حق غيره فيحكم بموته من حين فقده (و) حينئذ (ماوقف)
له (يرد لوارث) اي لوارث مورثة (حسبا عرف) في عمله (فصل في المرتد) (و)
اي الراجع عن دين الاسلام والنياذ بالله تعالى (وكسب) مفعول مقدم لاوقف
(مرتد من الاموال) اي ما اكتسبه حال الردة (كالمه) المكتسب حال الاسلام
(اوقف بيت المال) لانه يزول ملكه عنه زوالا موقوفا (فان يتب) عن رده
(يدفع له) ذلك الموقوف جميعه (او قتلا) بالف الاطلاق اي وان قتل على
رده (اولحقا) باشباع حركة القاف للضرورة اي اولحق بدار الحرب وحكم
بلحاقه (اومات) على رده فكسب رده فقط (فيا جعلنا) بعد قضاء دين
رده واما كسب اسلامه فهو وارث لوارث المسلم بعد قضاء دين اسلامه وهذا
قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقال ما اكتسبه مطلقا لورثته المسلمين ككسب
المرتدة فانه لورثتها اتفاقا حتى الزوج لو صريضة وماتت في العدة وعند الشافعية
والمالكية ماله مطلقا في المراد بالوارث من كان وارثه حال موته في الاصح ولا
يرث المرتد ولا المرتدة احدا مطلقا اجماعا الا اذا ارتد اهل ناحية باجمعهم
اصيرورتها دار حرب (فصل في اسير) اردفه للمرتد بجمع ان كلام من الارتداد
والاسير عارض اولانه يأخذ حكمه في بعض الاحوال كما قال (والارث اضحى
في الاسير المسلم كغيره) اي كارت غيره (من الانام) في دار الاسلام (فاعلم)
وهذا (مالم يفارق دينه) فان فارقه (فحكمه ابي كمرتد) حكم المرتد المتقدم
لانه مرتد حقيقة (فيتوى) كيرضى بمعنى يهلك اي يسقط (سهمة) لومات
مورثة (وان جهلت) انت (في النياب) بالفتح من غاب اي خفي واحتجب
(حاله بان لم يرد رده ولا اسلامه ولا موته ولا حياته) اوقف كمدقوق نصيبا ناله
الى ان يثبت موته حقيقة او حكما (فصل في الخنثى) اي المشكل اخره لندرته
وهولته من الخنث بفتح وسكون اللين والتكسر ومنه الخنث والجمع خنثى كجبالى
واسطلاحا من له اذنان وتوقفا في من ليس له شيء منهما واختلف النقل عن
محمد فقيل في حكم الاثنى وقيل هو والخنثى المشكل سواء (وارث خنثى مشكل)
صفة الخنثى وهو من لم يترجم شيء من ذكره وانورته لعدم المرجح قيل وذلك انما

يتصور قبل البلوغ (في الحكم يبنى على الأقل إذا الفهم) أى أقل نصيبى المذكورة
والأونوة فيعامل بالأضر ويقسم بين الورثة ولا يوقف شئ عليه (فلوابوه) أى
أبو الخنثى مات و(خلف ابنا معه) يسطى (سهران للابن) الواضح (وسهم
قل له) بناء على تقديره اثنى لكونه أضر اذ لو قدر ذكرا كان لكل النصف وهذا
ان لم تساو النصيبان والا فلا يختلف كبتت وشقيق مشكل وكاولاد ام احدهم خنثى
ولم ينفرد وحده اويكن معه احد الزوجين والافليس مشكلا في ارثه (هذا)
المذكور من مما ملته بالأضر (هو الصحيح والمفتى به) عندنا وهو قول أبى حنيفة
رحم الله تعالى واحسانه وقول عامة الصحابة رضى الله تعالى عنهم سراجيه وقول
بعض الشافعية (وفيه خلف قدورى) عن العلماء (فاتبه) فمتد السعوى استاذ
أبى حنيفة له نصف النصيبين ونص القدورى وصاحب الهداية وغيرهما على انه
قول الامامين ايضا واكثر شراح السراجية على ان محمدا مع الامام ونقله في المشكاة
عن السرخسى وهو قول مالك وكذا اجد ان لم يرج اتضاحه بان بلغ مشكلا
وعند الشافعية يعامل بالأضر في حقه وحق غيره ويوقف الباقي ثم هذا بناء على
ارثه بكل تقدير (و) اما (ان تقدره باثنى) فهو (يحجب وان) تقدره
(خلا ما ارثه قدا وجبوا فامنمه ميراثا وقدر) ذلك الخنثى (اثنى) لكونه أضر
(كعمه) أى كالومات ميت عن عم (و) عن (فرع بنت خنثى) فيقدر
ذلك الفرع اثنى (و) يكون (الارث كله لذلك العم) لكونه عصة وذاك من
ذوى الارحام (وعكس هذا مثله في الحكم) وكذا الحكم لو قدر اثنى ورث ولو ذكرا
لاكزوج وشقيقة وخنثى لاب فلو قدر اثنى له السدس وعالت الى سبعة فيقدر ذكرا
ولا يرث لانه عصة وتعام احكامه وما يزول به اشكاله مبين في كتب الفروع
وذكر في الشرح نبذة من ذلك والله تعالى اعلم ﴿ باب المناسحة ﴾ مفاعلة من النسخ
بمعنى النقل ونحوه واصطلاحا نقل سهام الورثة قبل القسمة الى من يخلفهم
بإستحقاق الارث سميت بذلك لان كل قسمة لما قبلها منسوخة بما بعدها واعلم ان
سلوك العمل في هذا الباب صعب المدرك لا يتقنه الا الماهر في الفرائض والحساب وقد
شرح في بيانه فقال (وان يميت شخص من الوارث من قبل قسم ذلك الميراث)
الذى هو تركة الميت الاول صار نصيبه منه ميراثا لورثته فاذا اردت معرفة
نصيبه وقسمته على ورثته (فصح) المسئلة (الاولى) على ورثة الميت الاول
بالطريق الاتى في حساب الفرائض واحفظ نصيب الثانى منها ثم صحح (كذلك
الثانية) على ورثة الميت الثانى (اعنى بها) أى بالثانية (المسئلة) وقوله

(الموافية) تكلمة ثم انظر بين نصيبه من المسئلة الاولى وبين مسئلته ثلاثة احوال اما ان يكون بينهما ماثلة او موافقة او مباينة (فان يكن نصيبه استقاما) بسبب المماثلة (اعنى على) مسئلة (وارثه) فهو على تقدير مضاف وقوله (تماما) اى بلا كسر تميم (فلا ترم ضربا) لكونها صحت مما صحت منه الاولى كما لومات عن ابن وبنت فهى من ثلاثة ثم الابن عن ولدين فهى من اثنين مثل نصيبه من الاولى (وان لم ينقسم) نصيبه من الاولى على مسئلة (فالضرب محتاج له كاعلم) وحينئذ (فان تجرد نصيبه موافقا) بجزء ما (مسئلة الوارث منه حقا فالوقف من تصحيح تلك) المسئلة (اللاحقة قد جاء مضروبا بكل) تصحيح (السابقة) فالحاصل مخرج المسلتين كما اذا ترك ابنين وبنتين ثم مات احد الابنين في بنت وزوجة وعن في المسئلة فالاولى من ستة والثانية اصلها من ثمانية وتصح من اثنين وثلاثين ونصيب الثانى من الاول اثنان وبينه وبين مسئلته موافقة بالنصف فاضرب وقفها وهو ستة عشر في التصحيح الاول وهو ستة تبلغ ستة وتسعون ومنها تصح المسلتان (وان يكن) ما بين نصيبه ومسئلته (تبين علانية فنضرب الاولى بكل الثانية) المعروف في الضرب للعكس فالأولى ان يقول فالضرب في الاولى لكل الثانية فالحاصل مخرج المسلتين كما شقيقة واخ لا ب ثم ماتت الشقيقة عن ابنين وبنت فالمسئلة الاولى من ستة والثانية من خمسة ونصيب الشقيقة من الاولى ثلاثة لا تستقيم على خمسة ولا توافق فاضرب كل مسئلتها في كل المسئلة الاولى فتصير ثلاثين وهو مخرج المسلتين ويسمى جامعة كما قال (وماتى من حاصل في الذهن جامعة سمي بهذا الفن) لانها تجمع انصبا وريثة الميت الاولى والثانى ومن سماها جزء السهم فقد وهم لان المعروف في اصطلاحهم انه اسم للضروب في الاولى وهو الثانية او وقفها كما سيجى (واضرب) ان اردت معرفة نصيب كل وارث في المسئلة الاولى من ذلك التصحيح (سهام وارث من) ميت (سابق يصاح في تصحيح ذلك اللاحق) اى في كله او في وقفه كما قال (في وقفه ان وافقت في المدا واكله ان باينت في القصد و) كذا (وارث الميت) (الثانى اتى) ما ذكر (في حقه) ايضا فاضرب سهام ورثته لكن (في كل ما في يده) عند المباينة (او وقفه) عند الموافقة (فا اتى) اى ما خرج (بالضرب) المذكور (في الحالين) اى في ضرب سهام ورثة الاول وضرب سهام ورثة الثانى فهو (نصيب كل) اى كل فريق (جاء في) المسلتين (التنتين) لان تركبة الميت الثانى بعض مسئلة الميت الاول فاذا ضرب جميع فريضة الاولى في الثانية صار كل من الاولى مضروبا وباقي جميع الثانية ضرورة

لقيام الضرب بالطرفين (ومن تراه وارث) الميتين (اثنتين فأجبهما النصيب)
 الحاصل (في الضربين) المارين فيما لو كانت اثنتين وهذا من زيادته على أصل
 (والمبلغ) بالنصب مفعول لفعل محذوف يفسره ما بعده أى اجعل المبلغ (الثانى)
 وهو الذى صحت منه الاولى والثانية المسمى بالجامعة يجعل (مكان) التصحيح
 (الاول لثالث قدمات منهم فأجعل وثالث التصحيح) أى والتصحيح الثالث (فى البيان
 فاحفظه واجعله مكان) التصحيح (الثانى) وتم العمل كما سربان تأخذ سهام الميت
 الثالث من الجامعة وتقسّمها على مسئلته فان انقسمت فيها والا فاضرب وفق
 الثالثة المتبرة ثانية او كلها فى كل الجامعة واعتبر الحاصل من ذلك كمسئلة واحدة
 واقسمه على الورثة فى المسئلتين يحصل المطلوب (وهكذا فاعمل بموت الرابع)
 فأجعل له مسئلة واجعل المبلغ الثالث مكان الثانى والرابع مكان الثالث وحذنيبه
 واقسمه على مسئلته على نحو ماص (بل) بموت (خامس اوسادس اوسابع)
 وهلم جرا وهذا التعدد متصور بوجهين ان يموت ورثة الاول متعاقبة او يموت
 وارث ثم وارثه والحكم فيها واحدهذا (والاحسن الاضبط عند العمل) فى قسمة
 المناسخت (للماهر السامى) فى صناعة الحساب ما تلقاه امام المتأخرين احدين
 الهائم من استاذه ابى الحسن الجلاوى رحمه الله تعالى وهو (طريق الجدول
 وذا) الطريق (من الصناعة السنية) أى العالية فى فن الحساب (وفيه اضمحى
 راحة كلية) على الحساب لقلة الفلظ وامن الشطط وطريقه بالاختصار ان تكتب
 الورثة واحدا تحت واحد وتخط فوق كل واحد وتحت الاخير خطا مستقيما
 الى جهة يسارك ثم تخط من اول الخطوط وآخرها الى انتهاها وبعد تصحيح المسئلة
 تضع نصيب كل وارث بارئه وتضع العدد الذى صحت منه المسئلة فى دائرة كالقبة
 وانزل بخط مع اخر الانصاء ثم اكتب ما بعد الخط بازاء الميت الثانى مات وان
 ورثه احد من الاولى فاكتب اسمه بازائه وان معه من غيرها او اختص غيرهم
 بارئه فانزل بخطوط تحت الجدول متصلة به على عدد ذلك الغير وخط من اعلى
 الجدول الى اخيرهم خطا واكتب اسماءهم فى البيوت بحيث يكون كل واحد
 من الجميع تحت واحد فى الجدول الذى فيه الميت فوقه او تحتهم صحح الثانية واكتب
 نصيب كل بازائه كافات فى الاولى فيحدث جدول رابع ثم انظر بين نصيب الميت
 من الاولى ومسلته فان انقسم فانقل تصحيح الاولى الى جدول خامس واجعله
 مكان الجامعة والا فاضرب وفق الثانية او كلها فى تصحيح الاولى واكتب ما خرج وهو
 الجامعة فى جدول خامس ثم اثبت الوفق المذكور او الكل فوق تصحيح الاولى

ووفق نصيب الميت اوكله فوق مسئلته على القبة فمن له من الاولى يضرب فيها فوقها ومن الثانية كذلك واثبت نصيب كل بازائه ومن له منهما يضرب فيها فوقهما ويجمع ويكتب بازائه ثم يجمع ذلك ويقابل به المصحح فان خرج صحها فيهما والافعاد الحساب ثم ان مات ثالث اورابع تقفل في الجدول كما علمت * واعلم ان الميتين الاولين خمسة جداول واحد لورثة الاول وواحد لسهامهم وثالث لورثة الثاني والرابع لسهامهم وخامس للجامعة ثم لكل ميت ثلاثة جداول فاذا اردت معرفة الجدول كلها في مسألة من المناسبات فاضرب عدد الاموات في ثلاثة ابدا والطرح من الحاصل واحدا ابدا فالباقي عدد الجداول فلو كانوا اربعة فاضرب عددهم في ثلاثة يخرج اثناعشر اطرح واحدا يبقى احد عشر هي عددها وليس جدول القيروط بداخل في ذلك لانها امرزائد على التصحيح وقد سموا ذلك بقلم الشباك بقلم المنبر وقد اطال في سبب انهم في ذلك وذكر صورة لم يذكر فيها مثال الاستقامة فلنذكر صورة السراجية لاشتمالها على الموافقة والمباينة ايضا وهي زوج وبنت وام ثم مات الزوج عن امرأة وابوين ثم ماتت البنت عن ابنين وبنت وجدة ثم ماتت الجدة عن زوج واخوين * واعلم ان الاولى في هذه الصورة ردية وان البنت فيها يتعين ان تكون من غير الزوج وقد رسمها في الشرح وحرر قيروطها بهذه الصورة

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦

٢	٨	٢٤	١٢٨	٤		٣٢	٦		١٦	٤	مات	١٦	زوج
												٤	
					ماتت	٩	١	ماتت	٠٩	٠		٩	بنت
								جده	٠٣	٠		٣	ام
	٤	١	٨			٢			٠١	١	زوجه		
	٠	٣	١٦			٤			٠٢	٢	اب		
	٤	١	٨			٢			١	١	ام		
	٤	٤	٢٤			٦	٢	ابن					
	٤	٤	٢٤			٦	٢	ابن					
	٢	٢	١٢			٣	١	بنت					
	٣	٣	١٨	٢	زوج								
١	٥	١	٠٩	١	اخ								
١	٥	١	٠٩	١	اخ								

١ ٤ ٥

باب مخارج الفروض ◉ اخره مع التصحيح عن المناسبات تبعا للاصل والانساب
تقديمها عليها كما فعل في السراجية والمخارج جمع مخرج وهو اقل عدد يمكن ان يؤخذ
منه كل فرض بانفراده صحيحا فالواحد ليس بعدد عند جمهور العلماء والحساب
لانها وللعدد خواص منها ما ساور نصف مجموع حاشيته القريبين والبعيدتين
كالخمس حاشياتها القريبتان اربعة وستة والبعيدتان كالثلاثة والسبعة ومجموع كل
عشرة ونصفه خمسة (ثم الفروض) المذكورة في القرآن (ستة) كما مر حال
كونها متنوعة (نوعين مقسومة بينهما) اى بين النوعين (نصفين) ثلاثة
نوع وثلاثة نوع آخر بالاستقراء (فالنصف) لو حذف الفاء واتى به منكرا
لاستقام الوزن (ونصفه) وهو الرابع (ونصف النصف) اى نصف النصف
المذكور ثانيا وهو الثمن (ثلاثة) من الستة (نوع) خبرتان اى نوع اول من
النوعين (بديع الوصف) وهذا على التصنيف للبداء بالاكثر الاكبر وان بدأت
بالاقل الاصغر يكون على التضعيف فتقول الثمن وضعفه وضعفه ضعفه ولهم
فيه عبارات مختلفة صر بعضها في صدر الكتاب (ثانيا) اى النوعين (الثلثان
في البيان والثلث والسدس) وهذا على التصنيف وهو المراد بقوله (على النقصان)
والانحصار في النوعين بالاستقراء عند الجمهور ووجهه انهم بحثوا عن اقل جزء
من الفروض المذكورة في الكتاب فوجدوا الثمن ومخرجه من ثمانية ومخرج النصف
والربع موجود فيها بلا كسر فعملوا الثلاثة المتناسبة نوعا واحدا ثم اقل جزء
من الثمن السدس ومخرجه ستة ومخرج الثلثين والثلث موجود فيها بلا كسر
فعملوها نوعا آخر وبعضهم جعل الكل نوعا واحدا ثم شرع في بيان المخارج
على ترتيب اللف فقال (فالنصف) الذى هو فرض خمسة مخرج (من اثنين)
يقطع الهمة (وانا فاسمه) تقدم الكلام في نظيره (والرابع مخرجه) الصواب
في الوزن ان يقول ومخرج الربع اى الذى هو فرض اثنين (اى من اربعة ومخرج
الثمن من ثمانية لواحد يعرض وهو) الزوجة المكنى عنها بقوله (الجارية
والثلثان) الذى هو فرض اربعة (الثلث) بحذف العاطف وهو فرض اثنين
(من ثلاثة ومخرج السدس) الذى هو فرض سبعة (اى من ستة و) اعلم ان
الاصل في ذلك ان تقول (مخرج الكسور من سميها) من الاعداد اى ما يناسبها
في المعنى ويشاركها في اصول الحروف (كالثلاث) مخرجه (من ثلاثة) فان
الثلاثة سمي الثلث وكذا السدس من ستة لان اصلها سدس ابدلت السين تاء وادغمت
الدال فيها ولذا تصغر على سدسية وتجمع على اسداس وكذا مخرج الكسر المكرر

مخرجه مفردة كالثلاثين والستين (فانتها) لذلك (و) لكن (استثن فرض
 النصف) اى فرضا هو النصف (يسمي من ذلك اعنى) بالمشار اليه (عدة
 الكسور) فانه ليس مثلها لان من اثنين وليس ذلك سمياله والاقيل ثنى بضم
 فسكون فاذا جاء فى مسألة النصف فهى من اثنين او الرابع فن اربعة وهكذا وهذا
 عند الافراد واما عند الاختلاط فلا يخلو اما ان يختلط كل نوع بنوعه او احد
 النوع بالنوع الآخر فان كان الاول فمخرج الاقل منه يكون مخرج الكل لان ما كان
 مخرجا لجزء يكون مخرجا لضعفه ولضعف ضعفه كاستة مخرج للسدس ولضعفه
 الثلث وضعف ضعفه الثلثين وكالثمانية مخرج للثنى ولضعفه الربع ولضعف ضعفه
 النصف كما ان مخرج الربع مخرج للنصف ومخرج الثلث مخرج للثلثين لما تقر ان
 ان مخرج الكسور اذا تداخلت اکتفى بمخرج اقلها لان مخرج الاكثر اقل من مخرج
 الاقل ومتداخل به فيكتفى به لخروج الكل منه وان كان الثانى فحكمه ما بينه بقوله
 (والنصف او ثنائى) بتحريك الياء للضرورة والجار متعلق بمخلوط والاضافة
 الى قوله (النوعين) على معنى من اى بكل النوع الثانى كسئلة ام الفروج زوج
 وشقيقتين وام واخوة منها (او بعضه) اى بعض النوع الثانى كواحد منه واثنين
 كزوج وشقيقتين او وام (يخلط) فالمخرج (فى الحالين) اى حالى الاختلاط
 بالكل وبالبعض من ستة يجى (والربع اشهر) انه اذا اختلط ايضا بالنوع الثانى
 (كلا وبعضا) اى بكله او ببعضه كزوج وام وشقيقتين فقط او مع اختين لام
 (جاء من اثني عشر) بقطع الهمزة للضرورة لتركيها من ضرب اثنين فى ستة
 او ثلاثة فى اربعة (والثنى) اذا اختلط بالنوع الثانى فالمخرج ياتى من عشرين
 (بعد الاربعة) اى من اربعة وعشرين لان مخرج اقل جزء من الثانى هو الستة
 وبينهما وبين الثمانية موافقة بالنصف فيضرب نصف احدهما فى كل الآخر
 (لكنه) اى اختلاط الثمن بالثانى (بالبعض) منه وهو الثمان والسدس دون
 الثلث (خصص واتبعه) كزوجة وبنتين وام او زوجة وبنتين او زوجة
 وابن وام (و) اما (كاه) اى النوع الثانى فلا يتصور اختلاط الثمن به نعم
 (ياتى برأى البعض) وهو ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بناء على ان المحرم
 عنده يحجب بحجب نقصان كابن كافر وزوجة وشقيقتين وام واخوة منها فالابن
 يحجب الزوجة عنده الى الثمن (وفى الوصايا باختلاط ناقص) كان ترك ابنا
 واوصى لزيد ثمن ماله ولعمرو سدسه ولهند بثله ولكر بثنيه واجازه الابن
 فاصلها من اربعة وعشرين وتعول الى واحد وثلاثين لزيد الثمن ثلاثة ولعمرو

اربعة ولهند ثمانية ولبكر ستة عشر هذا واعلم ان الاختلاط (صوره) اى جميع ما يتصور منه (بالقسمة العقلية خسون بعدسبعة وفيه) منها سبعة وعشرون موجودة شرعا تسمى منبجة وثلاثون عقلية فقط تسمى عقيمة وبيان ذلك ان النوع الاول ثلاثة والاختلاط منه اربعة نصف وربع او نصف وثمان اربع وثمان والكل المجموع سبعة والثاني كذلك فالخاصل من اختلاط النوع الاول بالثاني تسعة واربعون من ضرب سبعة في سبعة واختلاط كل نوع بمضه ببعض اربعة يكن ثمانية يبلغ مجموعها ما ذكر لكن لا وجود شرعا لثلاثين منها اذ لا يتصور اجتماع الثمن والثالث على قول الجمهور كما سر ولا اجتماع النصف والربع مع الثلثين ولا اجتماع النصف والثمن مع الثاني او بعضه الا السادس ولا اجتماع الربع والثمن فقط او مع كل الثاني او بعضه ولا اجتماع كل الاول فقط او مع كل الثاني او بعضه فسقط بالاول اربع وكذا بالثاني وبالثالث ست وبالرابع ثمان وكذا بالخامس فالمجموع ثلاثون (و) قد علم بما تقرر انه (ليس في مسألة) واحدة (تجتمع من الفروض) المذكورة (خمسة تتبع) بل لا تكون الا اربعة فاقبل كما انصح به الشراح والمراد بدون الكسر فلا يرد انه قد تجتمع خمسة كزوج وام وشقيقة واخت لاب واختين لام فهى من ستة وتعمل لعشرة (ومن يقل) كصاحب سكب الانهر (في) تصوير (جمعها) انها قد (تزيد) منتهية (ستة) ففروض كهؤلاء وزوجة بان يكون الميت خنثى وادعيا الزوجية فانه يثبت لكل فرضه (فقوله مردود) وكذا جوابه عنه فانه نادر لاحكم له الامر ان الاصح عدم ارثهما لتقدم بنت المرأة **باب التصحيح** يطلق اصطلاحا بالاشترائك الافظى على اخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على احد من المستحقين ورثة كانوا او غرماه وعلى المخرج المصحح وهو ذلك العدد واعلم انه (يحتاج في التصحيح للمسائل) بالمعنى الاول (من الاصول سبعة ياسائل ثلاثة من ذلك) وهى الاستقامة والموافقة والمباينة (بين الاسهم) المأخوذة من مخارجها (وبين اعداد الرؤس) من المستحقين (فاعلم واربع منها ات مفصلة) وهى التماثل والتداخل والتوافق والتباين (بين الرؤس والرؤس فاجعله) ثم اخذ في بيان السبعة مقدما الثلاثة الاول فقال (اولها سهام كل طائفة) من المستحقين (لوقسمت على الرؤس) بلا كسر (فاعرفه) كابوين واربع بنات (فالضرب لا يحتاجه) لاستقامة السهام على الرؤس (والثانية) من تلك السبعة ان تكون (طائفة واحدة موافقة وانكسرت) اى ان تكون السهام منكسرة على طائفة واحدة فقط (و)

(لكن)

لكن لم يكن بين سهامهم ورؤسهم موافقة بل (بانبت سهامهم عندهم) اى عدد رؤسهم (فاضربه) اى عدد رؤسهم وهو المنكسر عليه ويسمى جزء السهم (فى اصل لهم) اى فى اصل المسئلة او اصولها ان عالت فالاصل من الضرب التصحيح كزوج وخمس اخوات اصلها من ستة وتمول لسبعة للزوج النصف ثلاثة وللأخوات الثلثان اربعة لا تستقيم ولاتوافق فاضرب رؤسهم فى سبعة يبلغ خمسة وثلاثين ومناصح (ثالثها ان) انكسرت السهام على طائفة واحدة لكن (وافقت) سهامهم رؤسهم (فى مسئلة) اى فى مسئلتهم (فالوفق فاضربه) لوقال فالضرب للوفق (باصل المسئلة) لكان اولى اى فاضرب وفق عددهم فى اصل المسئلة يبلغ التصحيح كأسرة وستة اخوة فالباقي ثلاثة توافق الستة بالثلث اثنين فاضربهما فى الاربعة تبلغ ثمانية فمنها تصح . واعلم انه اذا كان المنكسر عليهم ذكورا واناثا بسط كل ذكر اثنين واعتبر عدد روس الاناث كما مر فى العصابات مثله زوج وابن وثلاث بنات اصلها من اربعة فجعل رؤس الاولاد خمسة والباقي وهو ثلاثة لا يستقيم عليهم فاضرب عدد رؤسهم فى اصل المسئلة تصير عشرين ومنها تصح وانه اذا انكسر على فريق واحد كان لكل منهم بعد التصحيح سهام كل ذلك الفريق قبله فى المبانية او وقفها فى الموافقة ولكل سهم جزء السهم (رابعها) اى السبعة وهو اول الاربعة التى بين الرؤس والرؤس (بان يكون انكسرا نصيب جنسين اتى) اى ان يكون الكسر على طائفتين (او اكثر او ما ثلث اعدادهم) اى احد الجنسين المنكسر عليهم (رؤسهم) اى رؤس الجنس الاخر اى وتماثلت اعداد رؤسهم كاثنين واثنين وثلاثة وثلاثة (فى واحد) متعلق باضرب من (الاعداد فاضرب اصلهم) اى اصل مسئلتهم وقد جعل المضروب فيه مضروبا فان الحكم ان تضرب احد الاعداد المتماثلة فى اصل المسئلة فيحصل ما تصح منه على جوع الفرق كثلاث بنات وثلاثة اعمام فتكتفى باحد التماثلين فاضرب ثلاثة فى اصل المسئلة تكن تسعة منها تصح ثم بين المراد من قوله لواكثر بقوله (والانكسار فى صنوف تظهر غايته اربعة) خلافا لمالك رحمه الله تعالى فعنده غايته ثلاثة (لا اكثر) اى لا يكون الانكسار على اكثر من اربعة طوائف بالاستقراء الام (خامسها) اى الاصول السبعة وهو ثانى الاربعة (الاعداد فى التداخل) اى ان يكون بعض اعداد رؤس من انكسر عليهم سهامهم من طائفتين او اكثر متداخلا فى البعض كثلاثة واثني عشر (اكثرها) مفعول مقدم (فاضرب باصل العمل) اى فاضرب اكثر تلك الاعداد فى اصل المسئلة يبلغ التصحيح كاربعة زوجات وثلاث

جدات واثني عشر عما فالثلاثة والاربعة المتداخلة في الاثني عشر الذي هو اكثر
فضر بنه في اصل المسئلة وهو ايضا اثنا عشر بلغ مائة واربعة واربعين فيها تصح
ولو التداخل في بعضها يكتفي فيه بالاكثر ثم ينظر بينه وبين غير المتداخلة في التوافق
والتباين (سادسها) وهو ثالث الاربعة (ان كان بعض العدد) من رؤس
من انكسرت عليهم سهامهم من فرقتين او اكثر (وافق) كذا في الاصل وصوابه
قدوافق بزيادة قد ليصح الوزن (البعض) الاخر (بجزء مفرد) ايا كان (ووقفه)
اي وفق احد الاعداد (اضربه بكل) العدد (الثاني والخارج) بعد الضرب
(اضربه بلا تواني) اي بطيء (في وفق) عدد (ثالث موافق اتي) اي انه
اتي موافقا فاضرب الخارج في وقفه (و) اضربه في (كله ان لم يوافق ياتي)
بان يابنه (واضرب جميع ما اتي من ذلك) العمل (في العدد الرابع قل كذلك)
اي في وقفه انوافق المبلغ الثاني اوفي جميعه ان يابن (ثم اضرب الحاصل) بعد
تمام ضرب الرؤس بعضها في بعض اوفي وقفها المسمى ذلك الحاصل (جزء السهم
في اصلهم) اي اصل مسألتهم يبلغ التصحيح (وافهم بديع النظم) وذلك كاربعة
زوجات وخمس عشرة جدة وثمان عشرة بنتا وستة اعمام اصلها من اربعة وعشرين
لازوجات الثمن وهو ثلاثة لا يستقيم عليهن بل يبين فحفظنا عددهن وللجدات
السدس بينهما مبانة فحفظنا عددهن وللبنات الثلثان بينهما موافقة بالنصف
فاخذنا نصف رؤسهن وللاعمام الباقي وبينهما مبانة فحفظنا عددهم فالمحفوظ
اربعة وستة وتسعة وخسة عشر وبين الاربعة والستة موافقة بالنصف فضر بنا نصف
احدهما في كل الاخر بلغ اثني عشر وهو موافق للتسعة بالثلث فضر بنا ثلث احدهما
في كل الاخر بلغ ستة وثلاثين وبينهما وبين خسة عشر موافقة بالثلث ايضا
فضر بها في خسة ثلث خسة عشر يبلغ مائة وثمانين هي جزء السهم فيضرب
في اصل المسئلة اربعة وعشرين يبلغ اربعة الاف وثلاثمائة وعشرين ومنها تصح
فمن له شيء من الاصل اخذه مضروبا في جزء السهم (سابعها تباين الاعداد)
اي ان تكون اعداد من انكسر عليهم من طائفتين او اكثر متباينة (فاضرب
جميع النوع والافراد) اي ضرب جميع النوع اي افراده (في ثمان نوع) بحذف
الياء لضرورة (ثم كل الخارج في) جميع (الثالث اضربه بغير حرج والمبلغ
الثاني بكل الرابع يا صاح فاضربه بلا ميازع ثم اضرب المجموع) المسمى (جزء
السهم كما مضى في اصل هذا الحكم) اي في اصل المسئلة فا كان فهو التصحيح
وذلك كما مر اثني وعشر بنات وست جدات وسبعة اعمام فجزء السهم هنا مائتان

وعشرة لتوافق رؤس البنات والجدات لسهامهم بالنصف فاضربها في اصل
 المسئلة وهو هنا اربعة وعشرون يحصل التصحيح وذلك خسة الآف واربعون
 ومنها تستقيم (و) اعلم انه (ان اتت في العول من مسائل) من زائدة في الاثبات
 ومسائل فاعل اتت اي ان كانت المسئلة عائلة اي زائدة على المخرج كما علمت
 في العول (فضربك الاصل مع العول اجعل) اي اجعل ما تضرب فيه جزء السهم
 الاصل مع العول كما مثلنا به في ثاني الاصول * فان قلت ينبغي ان تكون الاصول ثمانية
 اربعة بين السهام والرؤس واربعة بين الرؤس والرؤس * قلت للملم تعتبر المداخلة
 بين اعداد الرؤس والسهام اعتبرت سبعة لدخول بعض صور المداخلة في الاستقامة
 وبعضها في الموافقة * واعلم ان الموافقة لا تأتي في كل صنف من الاصناف
 الاربعة التي يقع الكسر عليها لان منها الزوجات ولهن الربع او الثمن ثلاثة
 من اثني عشر او اربعة وعشرين فان كن ثلاثا فسهامهن منقسمة عليهن كما لو كانت
 واحدة وان كن ثنتين او اربعا فباينة ثبت عدم موافقتهم فسقطت هذه من
 الحالات الخمس * فصل في معرفة التماثل والتداخل والتوافق والتباين بين
 العددين * كان حقه ان يذكر في باب التصحيح يتوفى التصحيح عليه لكن لما كان
 من محض مسائل الحساب اخرجته عنه ووجه الحصر في الاربعة ان العددين
 اما ان يتساويا او لا الاول التماثل والثاني اما ان يقضى الاقل الاكثر او لا الاول
 التداخل والثاني اما ان يفنيهما عدد ثالث او لا الاول التوافق والثاني التباين وقد
 بين ذلك بقوله (والعدد الذي يساوي) العدد (الاخر كية) اي من جهة
 الكمية (تماثل كاتري) تصويره بقوله (كاشين والاشنين) بقطع همزة الثاني
 ضرورة وحاصله ان تماثل العددين عبارة عن كون احدهما مساويا للاخر في الكمية
 كمثل وكاربعة واربعة وهكذا على التساوي (والتداخل) بين العددين ان
 يكون كخمسة مع عشرة يا كامل) وكثلاثة مع تسعة (ونوعوا) في طريق
 معرفته (تفسيره) انواعا متنوعة (و) الذي (اشتهرا منها) انه (الذي يفني
 الاقل) منهما (الاكثر) بمعنى انه اذا طرح مقدار الاقل من الاكثر مرتين
 او مرات افني الاكثر فانك اذا طرحت الخمسة من العشرة مرتين لم يبق منها
 شيء * وكذا اذا طرحت الثلاثة من التسعة ثلاث مرات ومن الطرق ان تقسم
 العدد الاكثر منهما على العدد الاقل فينقسم قسمة صحيحة بلا كسر فاذا قسمت
 العشرة على خمسة قسمين صححت بلا كسر او التسعة على الثلاثة ثلاثة اقسام
 فكذلك ومنها ان تزيد على الاقل مثله او امثاله فيساوي الاكثر (وما) اي

والعددان اللذان لا يفنى اقلهما الاكثربل (فنى) بسكون الياء اى فنى ذاتك
العدادن وافرد الضمير مراعاة للفظما (بثالث التعداد) اى بعدد ثالث وهو مخرج
جزء الوفى الذى اتفقا فيه من الاثنين الى العشرة بالاستقراء (فاجمله من
توافق الاعداد) وذلك (كتسعة مع ستة) فانه (يفنيهما ثلاثة) فيكون
(بالثالث جا) بدون همز (وقههما) اى هما متوافقان بالثالث قال فى الملتقى
وتوافقهما بان تنقص الاقل من الاكثر من الجانبين حتى توافقا فى مقدار فان
توافقا فى احد فهما متباينان وان فى اكثر فهما متوافقان فان كان اثنين فهما متوافقان
بالنصف وان ثلاثة فبالثالث وان اربعة فبالربع وهكذا الى العشرة انتهى لما صر
ان مخرج كل كسر سمي الا النصف وتسمى هذه الكسور المنطقة وان اتفقا فيما
ورآها سمي اصم وكانت النسبة اليه بلفظ الجزئية منه لا غير كتابه عليه بقوله
(وان فنى بثالث اصم) كاحد عشر او ثلاثة عشر مثلا (فوفقه) ذلك العدد
وينسب اليه (بالجزء) اى بلفظ الجزئية (ياذا الفهم) فالاول كاثنين وعشرين
مع ثلاثة وثلاثين والنسبة اليه جزء من احد عشر جزء من الواحد والثانى
كاربعة وثلاثين مع واحد وخسين ونسبته جزء من سبعة عشر جزءا من واحد
واعتر هذا الاصل فى غيره (وبعد هذا رابع الاقسام تبين) اى تبين العددين
(وافاك فى الختام) وهو مالا يفنيهما عدد ولا يفنى احدهما الاخر وذلك
(كسبعة) او خمسة (مع الثالث تقصد وليس ذافنيه الا الواحد) والواحد
ليس بعدد كما علمته وطريق معرفته بما مر عن الملتقى وبيانه اذا نقصت الثلاث
من السبعة بقى اربعة واذا اسقطت الاربعة من السبعة بقى ثلاثة واذا نقصت
الثلاثة من الاربعة بقى واحد وكذا اذا نقصت الثلاثة من الخمسة بقى اثنان واذا
اسقطت الاثنين من الخمسة مرتين بقى واحد فهما متباينان بخلاف اسقاط الستة
من العشرة مثلا اذ بقى اربعة وبطرحها من الستة يبق اثنان فينهما موافقة
بالنصف قال فى الشرح وانما زدنا ولا يفنى احدهما الاخر تبعا لى الكمال اثلا
ينتقض الحد بالاثنين مع الاربعة فانه لا يعد هما ثالث مع انهما متد اخلان ولما
بين التصحيح والنسب بين نصيب كل فريق فقال هـ فى معرفة حظ كل فريق
والواحد منهم) اى فصل فى معرفة نصيب كل فريق من الورثة ونصيب كل
واحد من الفريق و اشار الى الاول بقوله (وان ترد) بعد تصحيح المسئلة (نصيب
كل طائفة) كالزوجات والبنات والجدات (من ذلك التصحيح فورا تعرفه)
اى ان تعرف نصيب كل من ذلك العدد الذى استقام على الكل (فسهمه) اى

سهم ذلك الفريق (المعروف اصل الحكم) اى المعروف من اصل مسئلته (كذلك
 فاضربه بجزء السهم) وهو الذى ضربته فى اصل تلك المسئلة قبل التجميع (فا
 اى) اى خرج (بالضرب) المذكور (من مقدار) بيان لما (نصيبه هذا
 بحكم البارى) تعالى وتوضيحه كخمسة بنات وثلاث جدات وعمين فهى من ستة
 للبنات اربعة وللجدات واحد وللعمين الباقي واحد وبين السهام والرؤس مبانة
 وكذا بين الرؤس والرؤس فاضرب عدد البنات فى رؤس الجدات والحاصل
 خمسة عشر فى عدد العمين تصير ثلاثين هى جزء السهم اضربه فى اصل المسئلة
 تصير مائة وثمانين منها تصح فان اردت نصيب البنات من ذلك فاضرب نصيبهن
 اربعة فى جزء السهم يحصل مائة وعشرون هى حظهن وهكذا الجدات والعمان
 والى الثانى بقوله (وهكذا نصيب كل مفرد) من اصل المسئلة (ان رمته اضربه
 بذلك العدد) الذى ضربته فى اصل تلك المسئلة وذلك بان تقسم ما كان لكل
 فريق من اصل المسئلة على عدد رؤسهم ثم اضرب الخارج من القسمة صحيحا او
 منكسرا فيما ضربته فى اصل المسئلة فالحاصل نصيب كل فرد من ذلك الفريق فى
 مسئلتنا لو اردت نصيب كل فرد من البنات فاقسم الاربعة التى لهن من اصل المسئلة
 على عددهن يخرج خمسة اجناس اضربها فى ثلاثين تصير اربعة اجناس ثلاثين يعنى
 اربعة وعشرين فهى نصيب كل منهن من مائة وعشرين وهكذا فى الجدات والعمين
 ويسمى هذا الوجه قسمة النصيب وهم وجوه آخر منها ما سموه طريق النسبة
 واليه اشار بقوله (وان تشأ فانسب سهام الجنس من اصل مسئلة لهم للرأس)
 اى انسب سهام كل فريق من الورثة من اصل المسئلة الى عدد رؤسهم مفردا
 (ثم اعط) باسقاط الهمزة للضرورة (منهم كل فرد يوجد) من اى افراد
 ذلك الفريق (من ذلك المضروب شيئا يقصد) حالة كون ذلك الشئ المعطى
 (بمثل تلك النسبة المذكورة وافهم معانى) باسكان الياء (احرف مسطورة)
 فى مسئلتنا اذا نسبت الاربعة سهام البنات من اصل المسئلة الى الخمسة عددهن
 وجدتها اربعة اجناس فاعط كل واحدة بمثل تلك النسبة من الضرب وذلك اربعة
 اجناس ثلاثين اعنى اربعة وعشرين وقس الباقي وجعل فى السراجية هذا الوجه
 هو الاوضح لعدم الاحتياج الى الضرب والقسمة حتى قيل من ملك النسبة ملك
 الحساب لكن ربما كانت النسبة اعسر فيكون الاول ايسر ثم لما بين النصيب ذكر
 طريق القسمة فقال ﴿ فى قسمة التركة بين الوارث ﴾ وهى فى الاصطلاح حل
 المقسوم الى اجزاء متساوية عدتها كعدة احاد المقسوم عليه وهى الثمرة المقصود

بالتدات وما مر من التصحيح ولو الحقه وسيلة اليها وهى اما ان تكون بين كل واحدة
او بين كل فريق فطريق الاولى ما افصح به بقوله (وان اردت قسمة للتركة
ما بين وارث عدت مشتركة فين تصحيح وقدر المال) الذى هو التركة (ثلاثة
جائت من الاحوال) وهى الاستقامة والمواقفة والمباينة (فان يكن ثمانين بينهما)
اى بين التصحيح والتركة (فظاهر فلا ترم ضربهما) ومثاله ظاهر (وان يكن
توافق) بينهما (قد وجدنا) بجزء ما (فاضرب سهام كل شخص قصدا من ذلك
التصحيح) متعلق بسهام (فى وفق) متعلق باضرب (اى من قدر هذا المال) اى
اضرب سهام كل وارث من التصحيح فى وفق التركة (واقسم يافتى ما جاء مجموعا)
بالضرب (على وفق ورد من ذلك التصحيح) اى اقسمه على وفق التصحيح (لا)
على (كل العدد والخارج الذى اتى من ذلك) العمل اعنى القسمة (نصيب)
خبر عن الخارج (من قصده هنالك) مثله زوج واخوان لام وشقيقة فان اصلها
من ستة وتعود الى تسعة والتركة ستون دينارا وبينهما موافقة بالثلث فلزوج
من التسعة ثلاثة اضربها فى عشرين وفق التركة يكن ستين فاقسمها على الثلاثة
وفق التصحيح يخرج عشرون هى له من التركة ولاحد الاخرين سهم اضربه فى
الوفق يكن عشرين اقسما على الثلاثة يخرج ستة وثلثان هى له ولاخيه مثله
وهكذا العمل فى الشقيقتين (وفى جميع المال) اى التركة (فاضرب ابدا تلك
السهام) اى سهام كل الوارث من التصحيح (لوتباين بدا) بينهما (والحاصل)
بالضرب (اقسمه على) جميع (التصحيح) فاهو نصيب ذلك الوارث من التركة
كما افاده بقوله (واجن ثمار الكسر والتصحيح من روض ذلك الخارج المسطور
واجمله) اى الخارج (حظ الوارث المذكور) ومثاله زوج وام وشقيقة اصلها
من ستة وتعود الثمانية والتركة خمسة وعشرون دينارا فين التصحيح والتركة مباينة
فاضرب الثلاثة التى للزوج فى كل التركة تبلغ خمسة وسبعين اقسما على التصحيح
وهو ثمانية يخرج تسعة وثلاثة اثمان هى نصيبه وللأخت مثلها وهكذا العمل فى
سهمى الام واذكره لناظم تبعا للاصل من القسمة بطريق الضرب هو اشهر
اوجه خمسة ومنها طريق النسبة وهو اعلم لجريانه فيما لا يقسم كالحيوان والعقار
وبيانه ان تنسب ما لكل وارث من التصحيح اليه وتأخذ له من التركة بمثل تلك
النسبة فى مسئلنا انسب ثلاثة الزوج الى الثمانية تكن ثلاثة اثمان فخذها له من
التركة ومثلها للأخت وهكذا تفعل فى الامومتى كان بين المسئلة والتركة اشتراك
بجزء فالأخصررد كل منهما الى وفقه والعمل كامر وطريق الثانية ما افصح به

بقوله (وهكذا نصيب كل صنف) اي فريق (ان رسته) اي قصدت معرفته
(فاعمل بهذا الوصف) السابق غير انك تنظر ههنا بين اصل المسئلة والتركة
توافقا ونحوه على ما مر من النسب الاربع فلو ترك ثلاث جدات وبنات واعمام
فهى من ستة وتصح من ثمانية عشر فلو التركة عشرة دنانير كان بينهما موافقة
بالنصف فرد كلا منهما الى نصفه واضرب مال البنات وهو اربعة في الخمسة وفق
التركة يحصل عشرون اقسما على الثلاثة وفق المسئلة يخرج ستة وثلاثان هى
نصيب البنات والجدات سهم اضربه في خمسة واقسم على ثلاثة يخرج دينار وثلاثان
وللاعمام كذلك ولو التركة سبعة دنانير كان بينهما مبانة فاضرب مال كل فريق في كل
التركة واقسم على كل المسئلة يخرج المطلوب هذا واختبار صحة القسمة في جميع ما حذر ان
تجمع الانصاء من الصحاح والكسور وتقابل المجموع بالتركة فان ساواها فالعمل
صحيح ولا يخطأ ولم يذكر ما اذا كان في التركة كسر وله طرق احسنها ان تبسط
الصحيح والكسر من جنس الكسر فلو كان نصفاً بسطت الجميع بان تضرب الجميع
في مخرج الكسر وتريد بسطه وتعتبر الحاصل كالصحيح وتبقى السهام صحيحة بحالها
وتعمل في القسمة بما مر ثم تقسم ما يخرج لكل وارث على مخرج ذلك الكسر الذى
ضربت فيه التركة فالخارج المطلوب ثم شرع في قسمة التركة بين ارباب الديون
فقال ﴿ في قسمتها ﴾ اي فصل في قسمة التركة المستترقة (بين الغرما) وتسمى
القسمة بالمخاصمة (وان تكن ضاقت عن الديون) التى تعدد اصحابها (اموال
ميت) بالتخفيف (في الورى مديون فاقسم جميع المال) اي التركة (بين الغرما)
على الوجه الاقوى وذلك (من بعد تجهيز) له اولن تجب عليه نفقته (كما تقدم)
اما ان لم تضق التركة بان كانت تفي او تزيد اخذ كل حقه تماما بلا قسمة وكذا
او قصت واتحد صاحب الدين اخذ الباقي بعد التجهيز وما بقى في ذمة المديون
ان شاء عفا عنه او تركه الى الآخر وبين كيفية القسمة بقوله (واجعل جميع
الدين) في الاعتبار (كالصحيح) في مسألة الورثة (من بعد جمع الكسر) ان اشتمل
على كسر (و) جمع (الصحيح و كلسهام) لكل وارث (كل دين) للشخص
(بجعل وهكذا) كالارث جاء العمل لمعرفة نصيب كل غريم كالعمل السابق
في القسمة بين الورثة فانظر بين مجموع الديون وبقية التركة فان توافقا كما لو
ترك اثني عشر دينارا وعليه ثمانية عشر لزيد اربعة ولبكر ديناران ولعمرو اثنا
عشر دينارا فالموافقة بالسدس فاضرب دين كل شخص الوقى واقسم الحاصل
على وفق مجموع الديون يخرج لزيد ديناران وثلاثان ولبكر دينار وثلث ولعمرو

ثمانية وان تباينا كالوفرصنا التركة في مسئلتنا احد عشر فاضرب دين كل في كل التركة واقسم الحاصل على مجموع الديون يخرج نصيب كل ثم شرع في مسئلة الخارج فقال ﴿ في الخارج ﴾ هو ثلثة - تفاعل من الخروج واصطلاحا صلح على اخراج بعض الورثة او الترماء بشئ معين له من التركة وهو جائز اذا تراضوا عليه واصله صلح عثمان لامرأة عبدالرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنهما عن ربع ثمنها على ثلاثة وثمانين الف دينار بحضرة الصحابة فكان اجاعا وبين طريقه بقوله (وان يكن صالح بعض الترماء من حقها بأخذ شئ) من التركة (علما او وارث) مبتدأ (عن ارثه قد سالما) اى صالح خبره (فاطرح) بعد تصحيح المسئلة على تقدير وجوده (نصيب كل شخص منهما من ذلك) متعلق باطرح (التصحيح) ان كان الصالح وارثا (و) اطرحه من (الديون) ان كان المصالح من اربابها (وما يبق) بسكون الياء المشناة (من تركة) بسكون الراء (المديون على) قدر (سهام من بقى) من التصحيح والياء ساكنة ايضا (فيقسم او) على (قدر دين من بقى منهم) اى من الترماء لخروج المصالح منهم كالا يخفى (مثاله زوج وام وعم) مسئلتهم (من ستة فالثلث) اثنان (تعطى) اى تعطاه (الام والنصف) ثلاثة (حق الزوج ثم) الواحد (الباقى لهم وهو السدس باتفاق في الزوج لو على) ما فى ذمته من (الصدق فاطرح من التصحيح) سهامه اعنى (نصفاً) يبقى ثلاثة اسهم ثم اقسام باقى التركة وهو ما عدا المهر على سهام الام والعم كاهى اثلاثا بقدر سهامهما من الستة قبل الخارج (مانحا) اى مطبيا (سهام لداك العم والسهام للام وهو الحق في البيان واجعل كان الزوج باقى حكما) في حق الام والعم (وليس كالمعدوم حقيق فهما كيلا يصير الفرض) الذى هو (ثلث الام سهامو) يصير (باقى المال) وهو سهامان (فروض العم لان ثلث المال باتفاق نصيبهما لالثلث هذا الباقى) والحاصل انه لو جعل المصالح كان لم يكن لزم ان يقع الخطأ في بعض المواد كما في مسئلتنا اذ يلزم ان يكون للام سهم والعم سهامان وهو خلاف الاجاع كما افصح به السيد وغيره (وهو) اى ماسر من البيان في المسئلة المذكورة (الصواب الحق في الام فانه من اذلة الاقدام وقد سهى فيه ذوا الاختيار كصاحب المجموع) صاحب (المختار فجمعوا) في مسئلتنا (سمين فرض العم وثلث باقى المال سهم الام) وهو خلاف الاجاع كما علمت وانما قلنا في بعض المواد اذ لو كان مكان العم اب لا يتغير فرض الام بفرض وجود الزوج او عدمه لكنه يفرض وجوده طردا للبيان هذا وقد جرت عادة اهل لغز بارتداد

المسائل الملقبات . ومسائل المعاية في آخر كتبهم لتشميد الاذهان حذفها خوف
الاطالة وقد تقدم بعضها في محالها كالمرآين والاكدرية وغيرها فمن رام الزيادة
فعلية بالمطولات وبمدا منى الكلام على ما يتعلق بالفن ختمه بما يبداه فقال
(والحمد لله) تقدم الكلام عليه في صدر الكتاب (ذى الانعام على جزيل) اى
كثير (الفضل) من اضافة الصفة الى الموصوف (واختم) عطف على جزيل
وفي القاموس ختمه ختما وختما طبعه والثنى ختما بلغ اخره ومقتضاه انه لم يحى مصدر
الثانى على ختام خلافا لما يوهمه كلام الشرح فالظاهر كونه بمعنى الاختتام او مصدرا
بمعنى الفاعل اى خاتمة الكتاب (جدا) مفعول مطلق ووصفه بقوله (فوق
نخبة) اى رائحة (الازهار وطلعة) عطف على نخبة (البدر والاقار) فى القاموس
القمر يكون فى الليلة الثالثة والبدر والقمر الممتلئ (وافضل الصلاة والتسليم على
نبي الرحمة الرحيم خيز الورى) اى الخلق او اكثرهم خيرا وهو ضد الشر
(من ايد) اى قوى (الاسلاما) باللسان والسنان (وبين الحلال والحرام)
اكمل بيان (محمدر) اى اصل (الوجود) اى الموجودات (المصطفى) اى
المختار على الخلق (وخاتم) اى اخر (الرسل الكرام) جمع كريم ضد اللثيم
(الشرفا) جمع شريف من الشرف وهو الملو والمجد (و) على (المالبدر فى افق
الهدى) و) على (صحبه نجوم اهل الاهتدا) فيه تلميح الى حديث اصحابى كالنجوم
ولا يخفى ما فى كلامه من الاستعارة (كذا على احزابه) جمع حزب وهو جند
الرجل واصحابه الذين على رايه والطائفة من الناس (الانصار) جمع ناصر غلب
على طائفة من اصحابه عليه الصلاة والسلام (والتابعين) جمع تابع وهو من سمع
من صحابى فاكثر (صفوة) اى خلص (الاخيار) جمع خير بالتشديد (ماراتى)
اى صفا (نظم الحمد كالجاني) اى كصفا للؤلؤ واحد جانه (ربنا) متعلق بالحمد
(من عابد الرحمن) اسم الناظم وادخال الالف فى عبد غير مخرج للكلمة عن اصل
معناها واستعمله الناس كثيرا قاله السيوطى (وقال) عطف على راق (بعد
الشكر فى الختام) للمنظومة (ارخ) امر من التاريخ بالهمز وهو ان يأتى المتكلم
بلفظ اذا عدت حروفه بحساب الجمل بلغت عدد السنين التى يريد بها من الهجرة
مقدما عليه بلا فصل ما يدل على ذلك مما اشتق من لفظ التاريخ كارخ وتاريخه
ونحوه والشائع اعتبار الحروف المرسومة وقد يعتبرون المنطوقة وقول الناظم
هنا (لها) اى للمنظومة (لآلى النظام) اراد به سنة الف ومائة وتسعة عشر
كما صرح به فى شرحه وهو مختل على الطريقتين اذ لفظ لآلى جمع لؤلؤة مشتعل على

لام فهمزة فالف فهمزة فان اعتبر الملفوظ زاد واحد او المرسوم زاد اكثر اذ
رسم لآلى بياى فى الاخر تحت الهمزة * وهذا اخر ما اردنا ايراده على هذه المنظومة
رحم الله تعالى ناظها ونفع قارئها امين والحمد لله وحده وصلى الله على من لانبى
بعده وكان الفراغ من تسويد هذه الوريقات نهار الثلاثاء الخامس والعشرين من
ذى القعدة الحرام سنة الف ومائتين وستة وعشرين من الاعوام على يد الفقير
مؤلفها محمد امين ابن عمر عابدين عفى عنه وعن والديه وعن مشايخه ومن له حق عليه آمين

كما تقول واستمر ذلك أو واستمر ما ذكرته (ومنها) قولهم ومن ثم هو في الاصل
 موضوعة للمكان البعيد واذا وقعت في عباراتهم يقولون ومن هناك او من هنا
 من اجل ذلك كان كذا فاذا فسروها هناك ففيه تجوز من جهة واحدة وهي
 استعمالها في المكان المجازي واذا فسروها هنا ففيه تجوزان (الاول) وكونها في
 القريب ولكن الجمع بين تفسيرها هنا والقريب وبين قولهم اي من اجل ذلك كما وقع
 للعلامة الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع فيه مناقاة لان ذلك من اشارات
 البعيد اللهم الا ان يقال استعمل هنا في البعيد مجازا وذلك في القريب كذلك او يقال
 كما قال بعضهم اشاروا لاجلنا الى قرب المشار اليه لقرب محله وما فهم منه (وثانيا)
 بذلك الى بعده باعتبار ان المعنى غير مدرك حسا فكأنه بعيد) وفي شرح التسهيل
 للدماميني مانصه وانظر في قول العلماء ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هناك اي
 التي للبعد او معنى هنا التي للقرب والظاهر هو الثاني انتهى * ثم بما ينبغي التأمل في
 علاقة هذا الجواز وفي قرينهته ويمكن ان تجعل العلاقة المشابهة فان المعنى محل للفكر
 وحده اليه بملاحظته المرة بعد الاخرى كما ان المكان محل للجسم والتردد اليه باثباته
 المرة بعد الاخرى او الاشارة للالفاظ فانها محل للمعنى كما ان المكان محل للجسم
 والقرينة استحالة كون المعنى او الالفاظ مكانا حقيقيا وقال بعضهم في قول ابن الحاجب
 ومن ثم اختلف في رجن قوله ومن ثم الاشارة الى المكان الاعتباري كأنه شبه
 الاختلاف المذكور في شرط تأثير الالف والنون انه استثناء فعلانة او وجود فعلي
 بالمكان في ان كلامهما منثما امر اذا المكان منشأ النباتات والاختلاف المذكور منثما
 اختلاف اخر وهو الاختلاف في صرف رجن فيجعل الاختلاف المذكور من
 افراد المكان ادعاهم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في المكانيّة
 فذكر اللفظ الموضوع للمكان انتهى (ومنها) قولهم ايضا هو مصدر آض
 يبيض واصل آض ايضا كباع تحركت الياء وانفتح ما قبلها قلبت الفاء واصل
 يبيض يبيض بزنة يفعل نقلت حركة الياء الى الهمزة واما اعرابه فذكر ابن
 هشام في رسالة تعرض فيها للمسئلة ان جماعة توهموا ان منصوب على الحال من ضمير
 قال وان التقدير وقال ايضا اي راجعا الى القول وهذا لا يحسن تقديره الا اذا
 كان هذا القول صدر من القائل بعد صدور القول السابق له وليس ذلك بشرط
 بل تقول قلت اليوم كذا وقلته أمس ايضا وكتبت اليوم وكتبت أمس ايضا
 قال والذي يظهر لي انه مفعول مطلق حذف عامله او حال حذف عاملها وضاعها
 اي ارجع الى الاخبار رجوعا ولا اقتصر على ما قدمت او اخبر راجعا فهذا هو

الذي يستمر في جميع المواضع وما يونسك بأن العامل محذوف أنك تقول عنده مال
 وأيضا علم فلا يكون قبلها ما يصلح للعمل فيها فلا بد حينئذ من التقدير واعلم انهما
 تستعمل في شيئين بينهما توافق ويغني كل منهما عن الآخر فلا يجوز جاء زيدا أيضا
 ولا جاء زيد ومضى عمرو أيضا ولا اختصم زيد وعمرو أيضا انتهى ملخصا (ومنها)
 قولهم اللهم الا ان يكون كذا ونحوه اقول اصله يا الله حذف حرف النداء عوض
 عنه الميم للتعظيم والتفخيم ولا تدخل عليها يا فلا يقال يا اللهم الا شذا
 في الشعر كما قال ابن مالك

والاكثر اللهم بالتعويض * وشذيا اللهم في قريض

ثم الشائع استعمالها في الدعاء ولذا قال بعض السلف اللهم جمع الدعاء وقيل بعضهم
 الميم في قول اللهم فيه تسعة وتسعون اسما من اسماء الله تعالى واوضحه بعضهم بان الميم
 تكون علامة للجمع لانك تقول عليه لا واحد وعليهم للجمع فصارت الميم في هذا
 البوضع بمنزلة الواو الدالة على الجمع في قولك ضربوا وقاموا فلما كانت كذلك زيدت
 في آخر اسم الله تعالى لتشعر وتؤذن بان هذا الاسم قد اجتمعت فيه اسماء الله تعالى
 كلها فاذا قال الداعي اللهم فكأنه قال يا الله الذي له الاسماء الحسنى قال ولا يستمر
 ايضا لجميع اسماء الله تعالى الحسنى وصفاته لا يجوز ان يوصف لانها قد اجتمعت
 فيه وهو حجة لما قال سيويه في منعه وصفه انتهى ثم انهم قد يأتون بها قبل الاستثناء
 اذا كان الاستثناء نادرا غير يابا كأنهم لندوره استظهروا بالله في اثبات وجوده قال
 بعض الفضلاء وهو كثير في كلام النحويين كما قال المطرزي نبه على ذلك الطيبي
 في سورة المدثر وفي الكشف بعد كلام واما نحو قولهم اللهم الا ان يكون كذا
 فالغرض ان المستثنى مستعان بالله تعالى في تحقيقه تنبيها على ندرته وانه لم يأت
 بالاستثناء الا بعد التفويض لله تعالى انتهى وذكر العلامة المحقق صدر الشريعة
 في اوائل كتابه التوضيح شرح التتبع ان الاستثناء المذكور مفرغ من اعم الظروف
 لان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه واوضح
 ذلك العلامة بدر الدين الدمايني في شرحه على المعنى عند الكلام على عسى عند
 قول المعنى ولكن يكون الاضمار في يقوم في عسى اللهم الا ان تقدر العاملين
 تنازعا زيدا فقال الاستثناء في كلام المصنف مفرغ من الظرف والتقدير ولكن
 يكون الاضمار في يقوم في عسى كل وقت الا وقت ان تقدر العاملين تنازعا ووقع
 التفريغ في الايجاب لاستقامة المعنى نحو قرأت الا اليوم كذا ثم حذف الظرف بعد
 الاوايب المصدر عنه كما في اجيئك يوم قدوم الحاج والاهم معترض وانظر موقعها

هنا فقد وقع في النهاية انها تستعمل على ثلاثة أنحاء احدها ان يراد بها النداء
المحض كقولك اللهم ارجنا الثاني ان يذكره المحيبي تمكننا للجواب في نفس السامع
يقول لك القائل اقام زيد فقول انت اللهم لا والثالث ان يستعمل دليلا على الندرة
وقلة وقوع المذكور كقولك انا لا ازورك اللهم اذا لم تدعني الا ترى ان وقوع الزيادة
مقرونة بعدم الدماء قليل انتهى وظاهره ان المعنى الاول والثاني لا يأتیان هنا وفي تأني
الثالث في هذا المحل نظر انتهى كلام الدماميني لعل وجه النظر ان قول ابن الاثير
في النهاية الا ترى الخ يفيد انه لا بد ان يكون ما بعدها نادرا في نفسه وقد يقال لا يلزم
ذلك بقرينة قوله يستعمل دليلا على الندرة الخ فاذا تاملت على ان ما بعدها نادرا بالنظر
لى ما قبلها وان كان في نفسه غير نادر فليتأمل (ثم اعلم) ان قوله ووقع التفرغ
في الايجاب فيه نظر لان قول المعنى وكون الاضمار في يكون لافي عسى الخ معناه لا يكون
الاضمار في عسى في وقت من الاوقات الا في كذا فالوقت المقدر نكرة في سياق النفي
فلا استثناء بعدها استثناء من المنفي كما في قولك لا يأتينا زيد الا يوم كذا نعم قديميرون نحو
قولك هذا ضعيف الا اذا جل على كذا فهو استثناء مفرغ في الاثبات صورة ولكنه
في المعنى نفي لان معنى ضعيف انه لا يستمد عليه مثلا وقال في المعنى آخر الكتاب في اول
الباب الثامن مانصه السادسة وقوع الاستثناء المفرغ في الايجاب نحو (وان كانت
لكبيرة الاعلى الخاشعين ويأبى الله الا ان يتم نوره) لما كان المعنى وانها لا تسهل الاعلى
الخاشعين ولا يريد الله الا ان يتم نوره انتهى (ومنها) قولهم لا بد من كذا اي
لا مفارقة وقد يفسر بوجوب وذلك لان اصله في الاثبات بدالامر فرق وتبدد تفرق
وجاءت الخليل بدادا اي متفرقة فاذا نفي التفرق والمفارقة بين شيئين حصل تلازم
بينهما دائما فصار احدهما واجبا للآخرين ومن ثم فسروه بوجوب وبد اسم مبنى
على الفتح مع اللانافية لانه اسمها والخبر محذوف اي لنا او نحوه وقد يصرح به وذكر
الفنري في حواشي المطول ان الجار والمجرور متعلق المنفي اعني بد على قول البن دادين
حيث اجازوا لاطالع جبلا بترك تنوين الاسم المطول اجراء له مجرى المضاف
والبصريون اوجبوا في مثله تنوين الاسم وجعلوا متعلق الظرف فيما بنى الاسم
فيد على الفتح كما فينا نحن فيه محذوف هو خبر المتبدأ اي لا بد ثابت لها وقوله من كذا
خبر مبتدأ محذوف اي البد المنفي من كذا وهذه الجملة الاسمية التبية لا محل
لها من الاعراب لانها جملة مسأفة لفظا ويجوز ان يكون من كذا متعلقا بعادل
عليها لا بد اي لا بد من كذا وقد اشار الشريف في اواخر بيان المفتاح الى ان الظرف
في مثله خبر الاحيى قال في قوله لا تلتقى لاشارته ان لاشارته ليس معمولا للثاني

والاولى حسب نصبه على التشبيه بالمضاف بل هو خير لاقتامل وقس على ما ذكرنا نظائر هذا التركيب انتهى (اقول) هذا ظاهر فيما اذا قيل لا بد من كذا اما اذا قيل لا بد لكذا من كذا فالخير هو الظرف الاول الا ان يقال من تعدد الاخبار تأمل ثم قوله ويجوز ان يكون متعلقا بما دل عليه لا بد اي لا بد من كذا فيه نظر اذا فرق بين هذا المقدر والمذكور فلا حاجة الى تقدير هذا ووقع في بعض العبارات لا بد وان يكون واستعمله السعد في كتبه ايضا وقال الفري ان الواو مزيدة في الخير وقال بعض المحشين هذه الواو للصوق اي لزيادة لصوق لا بالخبر انتهى وفيه بحث فان الكون المنسبك من ان والفعل لا يصلح ان يكون خبرا هنا فان قيل حذف الجار بعد ان وان مطرد قلنا اذا قدر الجار يكون لغوا متعلقا بقوله بد والخبر محذوف كما مر على ان صاحب المغنى لا يثبت واو اللصوق كما ذكره بعض الفضلاء ورجح ان الواو هنا زائدة وهي التي دخولها في الكلام كخروجها ورأيت في بعض الهوامش انه روى عن ابى سعيد السيرافي في كتاب سيويده انه قال نجى الواو بمعنى من فان ثبت ذلك يكون حل الواو هنا عليه اولى من دعوى زيادتها فليراجع (ومنها) قولهم هو كذا لغة او اصطلاحا قال ابن الحاجب انه منصوب على المفعولية المطلقة وانه من المصدر المؤكد لغيره صرح به في اماليه وفيه نظرم وجهين الاول ان اللفظة ليست اسما للحدث والثاني انها لو كانت مصدرا مؤكدا لغيره لكانت انما كانت تأتي بعد الجملة فانه لا يجوز ان يتقدم ولا يتوسط فلا يقال حقا زيد ابني ولا زيد حقا ابني وان كان الزجاج يميز ذلك (فان قلت) هل يجوز ان يكون مفعولا لاجله او منصوبا على نزع الخافض او تمييزا (قلت) لا يجوز الاول لان المنصوص على التعليل لا يكون الا مصدرا ولا الثاني لوجهين الاول ان اسقاط الخافض سماعي واستعمال مثل هذا التركيب مستمر شائع في كلام العلماء الثاني انهم التزموا في مثل هذه الالفاظ التكبير ولو كانت على اسقاط الخافض لبقيت على تعريفها الذي كان مع وجود الخافض كما بقى التعريف في قوله (تمررون الديار وما تعوجوا) واصله تمررون على الديار وبالديار ولا الثالث لان التمييز اما تفسير للمفرد كمرطل زيناوتفسير للنسبة كطاب زيد نفسا وهذا ليس شيئا منهما اما انه ليس تفسيريا للمفرد فلا نه لم يتقدم منهم وضعا يميز واما انه ليس تفسيريا للنسبة فلا نه لم يتقدم نسبة (فان قلت) يمكن انه من تمييز النسبة بان يقدر مضاف اي تفسيرها لغة فيكون من باب اعجبني طيبه ابا (قلت) تمييز النسبة الواقعة بين المتضامين لا تكون الافعال في المعنى ثم قد تكون مع ذلك فاعلا في الصناعة باعتبار الاصل فيكون محولا عن المضاف

نحو اعجبني طيب زيد ابا اذا كان المراد اثناء على ابي زيد وقد لا يكون كذلك فيكون صالحا لدخول من نحو لله دره فارسا ويوحه رجلا فان الدر بمعنى الخير ويوح بمعنى الهلاك ونسبتهما الى الرجل كنسبة الفعل الى فاعله وتعلق التفسير بالكلمة انما هو تعلق الفعل بالمفعول لا بالفاعل (فان قلت) ما وجه نصبه (قلت) الظاهر ان يكون حالا على تقدير مضاف من المحدود ومضافين من المنصوب والاصل تفسيرها موضوع اهل اللغة ثم حذف المتضايقان على حد حذفهما في قوله تعالى (فقبضت قبضة من اثر الرسول) اى اثر حافر فرس الرسول ولما ائيب الثالث عما هو الحال بالحقيقة التزم تشكيه لنيابته عن لازم التنكير ولك ان تقول الاصل موضوع اللغة بتقدير مضاف واحد ونسبة الوضع الى اللغة مجاز وهذا احسن الوجوه كذا حرره بعض المحققين وهو خلاصة ما ذكره ابن هشام في رسالته الموضوعية في هذه المسئلة ومن اراد الاطلاع على ازيد من ذلك فعليه بها (ومنها) قولهم هو اكثر من ان يحصى ونحو قولهم زيد اعقل من ان يكذب وهو من مشكل التراكيب فان ظاهره تفضيل الشئ في الاكثية على الاحصاء وتفضيل زيد في العقل على الكذب وهذا لا معنى له ونظائره كثيرة مشهورة وقل من يتنبه لاشكالها وقد حله بعضهم على ان ان المصدرية بمعنى الذى ورده في المعنى في الجهة الثالثة من الباب الخلامس من الكتاب بانه لا يعرف قائل به ووجهه بتوجيهين نظر في كل منهما الداميني في شرحه عليه ونقل عن الرضى وجهها استحسنه فقال قال الرضى واما نحو قولهم انا اكبر من اشعر وانت اعظم من ان تقول كذا فليس المقصود تفضيل المتكلم على الشعر والمخاطب على القول بل المراد بعدهما عن الشعر والقول وافمل التفضيل يفيد بعد الفاضل من المفضول وتجاوزه عنه فن في مثله ليست تفضيلية بل هى مثلها في قولك بنت منه تملقت بافمل التفضيل بمعنى متجاوز وياين بلا تفضيل فعنى انت اعز على من ان اضربك اى ياين من ان اضربك من فرط عزتك على وانما جاز ذلك لان من التفضيلية متعلقة بافمل التفضيل بقريب من هذا المعنى الا ترى انك اذا قلت زيد افضل من عمرو فعناه متجاوز في الفضل عن مرتبته فن فيما نحن فيه كالتفضيلية الا في معنى التفضيل قال ولا يزيد عليه في الحسن (ومثلا) قولهم سواء كان كذا ام كذا فسواء اسم بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى (الى كلمة سواء بيننا وبينكم) وهو هنا خبر والفعل بعده اعنى كان كذا الخ في تأويل المصدر مبتدأ كما صرح بمثله الرخشى في قوله تعالى

(سواء عليهم ما نذرتهم أم لم تنذرهم) والتقدير كونه كذا وكونه كذا سيان
« سواء لا يثنى ولا يجمع على الصحيح ثم الجملة اما استئناف احوال بلاواو او اعتراض
بقي هنا شبهة وهي ان ام لاحد المتعدد والتسوية انما تكون بين المتعدد لا بين
احده فالصواب الواو بدل ام اولفظ ام بمعنى الواو وكون ام بمعنى الواو غير
معهود وقد اشار الرضى الى تصحيح التركيب بما ملخصه ان سواء في مثله خبر مبتدأ
محذوف اى الامر ان سواء ثم الجملة الاسمية دالة على جواب الشرط المقدر ان
لم تذكر الهمزة بعد سواء صريحاً كما في مثالنا او الهمزة وام مجردتان عن معنى
الاستفهام مستعملتان للشرط بمعنى ان واو بعلاقة ان ان والهمزة يستعملان فيما
لم يتبين حصوله عند المتكلم وام واو لاحد الشيئين او الاشياء والتقدير ان
كان كذا او كذا فالامر ان سواء والشبهة انما ترد اذا جعل سواء خبراً
مقدماً وما بعده مبتدأ كذا في حواشى المطول لحسن جعلى الفهوى وما عزله الى
الرضى ذكره الدماميني عن السيرافى ايضا وفي حواشى الكشاف للسيد الشريف
وحكى بعض المحققين عن ابي على ان الفعلين مع الحرفين في تأويل اسمين بينهما
واو العطف لان ما بعد كلتى الاستفهام في مثل قولك قت ام تعدت متساويان
في علم المستقيم فاذا قيل سواء على اقت ام تعدت فقد اقيمتا مع ما بعدهما مقام
المستويين وهما قيامك وعودك كما اقم لفظ النداء مقام الاختصاص في انا فاعل
كذا ايها الرجل بجامع الاختصاص ثم ذكر ما حققه الرضى وما استدل به عليه
ومنه قوله ويرشدك الى ان سواء ساد مسد جواب الشرط لا خبر مقدم ان معنى
سواء على اقت ام تعدت ولا بالى اقت ام تعدت واحد في الحقيقة قولاً بالى ليس خبراً
لمبتدأ بل المعنى ان اقت ام تعدت فلا بالى بهما انتهى وقد يأتون باو بدل ام وفي شرح
القطر للعلامة الفاكهى من باب العطف لا يعطف باو بعد همزة التسوية للتنافي
بينهما لان او تقتضى احد الشيئين او الاشياء والتسوية تقتضى شيئين لاحدهما
فان لم توجد الهمزة جاز العطف بها نص عليه السيرافى في شرح الكتاب نحو
سواء على قت او تعدت ومنه قول الفقهاء سواء كان كذا او كذا وقرأة ابن
محيسن اولم تنذرهم واما تخطيط المصنف لهم في ذلك فقد ناقشه فيها الدماميني
انتهى وذلك حيث قال في شرحه على المعنى اعلم ان السيرافى قال في شرح
الكتاب ما هذا نصه وسواء اذا دخلت بعدها الف الاستفهام لزمت ام
بعدها كقولك سواء على اقت ام تعدت واذا كان بعد سواء فعلا ن بغير استفهام
كان عطف احدهما على الاخر باو كقولك سواء على قت او تعدت انتهى

كلامه وهو نض صريح يقتضى بحجة قول الفقهاء وغيرهم سواء كان كذا او كذا الى ان قال وحكى ان ابا على الفارسي قال لا يجوز اوبعد سواء فلا يقال سواء على قمت اوقدمت قال لانه يكون المعنى سواء على احدهما ولا يجوز قلت ولعل هذا مستند المصنف في تخطئة الفقهاء وغيرهم في هذا التركيب وقد رد الرضى كلام الفارسي بما هو مذکور في شرحه للحاجية فراجع ان شئت انتهى (ومنها) قولهم في معرض الجواب ونحوه على انا نقول فيذكرون ذلك حيث يكون ما بعدها قامة للشبهة واقوى مما قبلها ويسمون علاوة وترقيا على ما تشعر به على ولكن يقال على من حروف الجر فامعناها هنا وما متعلقها ويظهر المراد عما ذكره في المعنى حيث قال التاسع اى من معانى على ان تكون للاستدراك والاضراب كقولك فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على انه لا يأس من رحمة الله وقوله
 فوالله لانسى قبلا رزقته * بجانب قوسى ما بقيت على الارض
 على انها تمغو الكلوم وانما * توكل بالادنى وان جل ما يعضى

اى على ان العادة نسيان المصائب البعيدة العهد

وقوله

بكل تداوننا فلم يشف ما بنا * على ان قرب الدار خير من البعد

ثم قال

على ان قرب الدار ايس بنافع * اذا كان من تهاه ليس بنى ود

ابطل يعلى الاولى عموم قوله لم يشف ما بنا فقال على ان فيه شفاء ما ثم ابطل بالثانية قوله على ان قرب الدار خير من البعد وتلق على منه بما قبلها كتماق حاشا بما قبلها عند من قال به فانها اوصلت معناه الى ما بعدها على وجه الاضراب والاخراج اوهى خبر لمبتدأ محذوف اى والتحقيق على كذا وهذا الوجه اختاره ابن الحاجب قال ودل على ذلك ان الجملة الاولى وقعت على غير التحقيق ثم جئ بما هو التحقيق فيها انتهى كلام المنفى

ومنها قولهم كل فرد فرد كقول المطول معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال قال المحقق الفترى الاقرب انه من التأكيد اللفظى وقد يجعل من قبيل وصف الشئ بنفسه قصدا الى الكمال او المراد كل فرد منفرد عن الآخر وحاصله معرفة كل فرد على سبيل التفضيل والانفراد دون الاقتران وقديترك لفظ كل في مثله مع ان العموم مراد كان يقال معرفة فرد فرد والظاهر ان

العموم مستفاد من قرينة المقام فان النكرة في الاثبات قد تم ويحتمل ان يحمل على حذف المضاف وهو كل بتلك القرينة

ومنها قولهم ولاسيما كذا قال المحقق الفترى لان في الجنس وسى مثل مثل وزنا ومعنى اسمها عند الجمهور واصله سوى اوسيو والواقع بعدها اذا كان معرفا اما مجرورا على انه مضاف اليه وما زائدة كما في قوله تعالى (ايعا الاجلين قضيت) اوبدل من ماوهى نكرة غير موصوفة اى لا مثل شئ علم البيان* واما صرفوع خبر مبتدأ محذوف والجملة صلة ان جعلت ماموصولة اوصفة ان جعلت موصوفة والجر اولى من هذا وفي كان ضمير ما اسمها وخبرها محذوف اى كائنا الشخص الذى هو الوجه لقله حذف صدر الجملة الواقعة صلة اوصفة صرح به الرضى على انه يقدم في اطراده لزوم اطلاق ما على ذات من يعقل وهم يابونه وعلى الوجهين فحركة سى اعراب لانه مضاف واما منصوب على تقدير اعنى اوعلى انه تميز لان كان نكرة لان ما بتقدير التنوين وهو كافة عن الاضافة والفحمة بنائية مثلها في لارجل وقيل على الاستثناء في الوجهين فعدم تجوز النصب اذا كان معرفة وهم من الاندلسى وعلى التقادير خبر لا محذوف عند غير الاخفش اى لا مثل علم البيان موجود من العلوم فان التحلى بمحافته احق بالتقديم من التحلى بمحافته غيره وعنده ما خبر لا ويلزمه قطع سى عن الاضافة من غير عوض قيل وكون خبر لا معرفة وجوابه انه يقدر ما نكرة موصوفة واما الجواب باحتمال ان يكون قد رجع الى قول سيبويه في لارجل قائم من ان ارتفاع الخبر بما كان مرتعا به لا بلا النافية فلا يفيد فيما نحن فيه كما لا يخفى وقد يحذف منه كلمة لا تخفيفا مع انها مرادة ولهدنا لابتغوات المعنى كما في قوله تعالى (تقفؤ تذكر) اى لا تقفؤ لكن ذكر البلبانى في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا لا نظير له في كلام العرب وقد تخفف الياء مع وجود لا وحذفها وقد يقال لاسواء مقام لاسيما والواو التي تدخل عليها في بعض المواضع كما في قوله * ولاسيما يوما بدارة جليل اعتراضية ذكره الرضى وقيل حاله وقيل طائفة ثم عدها من كلمات الاستثناء لكون ما بعدها مخرجا عما قبلها من حيث اوليته بالحكم المتقدم والا فليس فيها حقيقة صرح به الرضى * وقد يحذف ما بعد لاسيما وتنقل من معناها الاصل الى معنى خصوصا فيكون منصوب المحل على انه مفعول مطلق فاذا قلت زيد شجاع ولاسيما راكبا فراكبا حال من مفعول الفعل المقدر اى وانحصه بزيادة الشجاعة خصوصا راكبا وكذا في زيد شجاع ولاسيما وهورا كبا

والواو التي بعده للتحال وقيل عاطفة على مقدر كانه قيل ولا سيما هو لاجس السلاح
وهو راكب وعدم مجي الواو قبله ح كثير الا ان المجي أكثر انتهى
ومنها قولهم فقط كقول صاحب التلخيص والفصاحة يوصف بها الاخيران
فقط قال المحقق التفتازاني في المطول وقوله فقط من اسماء الافعال بمعنى انته
وكثيرا ما يصدر بالفاء تزيينا للفظ وكأنه جزء شرط محذوف أي اذا وصفت
بها الاخيرين فقط أي فأنته عن وصف الاول بها انتهى قال بعض المحشين وقال
ابن هشام في حواشي التسهيل لم يسمع منهم الامقرونا بالفاء وهي زائدة لازمة
عندي وقال الدماميني نقلا عن ابن السيد في نحو اخذت درهما فقط اخذت
درهما فاكتفيت به فجعلها عاطفة قال وهو خير من قول التفتازاني وابن هشام
بقي انه يرد على كلام المطول ان الفاء في جواب الشرط ليس للتزيين بل من
حروف المعاني فقيه منافاة ويجاب بان الشرط المحذوف انما يعتبر لإصلاح الفاء
المذكور للتزيين وليس في المعنى داع الا اعتبار الشرط المحذوف فذكر الفاء
لتزيين اللفظ ففيه تقوية لجانب المعنى لرعاية جانب اللفظ هذا والظاهر ان قوله
وكانه توجيه فان ثم انه قدرادة الشرط المحذوفة اذا وكذا وقع غيره والحق
انه لا يحذف من ادوات الشرط الا ان واورد عليه ابن كمال باشا بعد ان نقل
عن المعنى انها تكون بمعنى حسب كقد واسم فعل بمعنى يكفي ان المناسب للمقام
جعلها بمعنى حسب وعلى تقدير جعلها اسم فعل فهي بمعنى يكفي قال فجعلها
هنا اسم فعل وانها بمعنى انته غلط مرتين (ومنها) قولهم كاشئا ما كان قال
بعض المحققين جعل الفارسي ما في ضربته كاشئا ما كان مصدرية وكان صلتها
وهما في محل رفع بكان وكلاهما على التمام أي كاشئا كونه وقيل كاشئا من الناقصة
وكان ناقصة أيضا ومما موصولة استعملت لمن يعقل كافي لاسيما زيدوني كاشئا ضمير
هو اسمها وما خبرها وفي كان ضمير ما اسمها وخبرها محذوف أي كاشئا الشخص
الذي هو اياه ويجوز كون مانكرة موصوفة بكان وهي تامة والتقدير لا ضربته
كاشئا شيئا وجد والمعنى لا ضربته كاشئا بصفة الوجود من غير نظر الى حال دون
حال مفردا كان او مركبا كلا او جزأ ولعل هذا اولي من الذي قبله انتهى (اقول)
ويحطرن وجه آخر وهو ان ماصلة للتوكيد وكاشئا وكان تامتان والمعنى لا ضربته
موجودا وجد أي شخص وجد صغيرا او كبيرا جليلا او حقيرا * ووجه
آخر وهو ان تكون ما اسما نكرة صفة لكاشئا او بدلا منه فاذا قلت لا ضربين رجلا
كاشئا ما كان المعنى لا ضربين رجلا موجودا شخصا وجد والمعنى على التعميم

كلاولى اى اى شخص وقد خرجوا على هذين الوجهين قوله تعالى (مثلاً مبعوضة)
 ووقع في عبارة المطول كأننا من كان انا او غيرى فقال الفاضل الفزرى كأننا حال
 ومن موصوفة في محل نصب خبر الكأنا والمائد محذوف اى كانه واعترض بامتناع
 حذف خبر كان نص عليه ابن هشام وصاحب اللباب وغيرهما واجيب بانه ههنا
 سماعى ثبت على خلاف القياس ولو قيل كان تامة وفاعله راجع الى من لم
 يتحجج الى ما ذكره وانا خبر مبتدأ محذوف اى هو انا او غيرى او بدل من من كان
 على ان يكون من قيل استعارة الضمير المرفوع للمنصوب كما استعير للمجبرور
 فى ما انا كانت انتهى (ومنها) قولهم بعد اللتيا والتى قال محقق الروم حسن
 جلي الفنارى اللتيا تصغير التى على خلاف القياس لان قياس التصغير ان يضم
 اول المصغر وهذا ابقى على قبحته الاصلية لكنهم عوضوا عن ضم اوله بزيادة
 لالف فى آخره كما فعلوا ذلك فى نظائره من اللذا وذا وذاك والمعنى بعد الحظفة الصغيرة
 والكبيرة التى من فطاعة شانهما كيت وكيت حذف الصلة ايها ما لقصور العبارة
 عن الاحاطة بوصف الامر الذى كنى بهما عنه وفى ذلك من تفخيم اسمه ما لا
 يخفى انتهى واصله ان العرب تقول ذلك فى الامر الصعب الذى لا يراد فعله
 والتزموا عدم ذكر صلة لهما لالفاظا ولا تقديرهما لما مر فليغز ويقال اى موصول
 وليس له عائد وقد نظم ذلك بعض مشايخ مشايخنا

يا ايها النحوى ذا العرفان * ومن حوى لطائف البيان
 ما اسمان موصولان مبنيان * ولم يكونا قط يوصلان

(ومنها) قولهم اولا وبالذات قال الفزرى فى حواشى المطول اولا منصوب
 على الطرفية بمعنى قبل وهو منصرف لاوصفية لهولنا دخله التنوين مع انه
 افضل التفضيل فى الاصل بدليل الاولى والاوائل كالتفضيل والافاضل وهذا
 معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم
 يجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا معناه فى الاول اول من هذا العام وفى
 الثانى قبل هذا العام والباء فى بالذات بمعنى فى وهو معطوف على اولا اى فى ذات
 المعنى بلا واسطة (ومنها) قولهم وهذا الشئ لا محالة كذا وهى مصدر ميمي
 بمعنى التحول من حال الى كذا بمعنى تحول اليه وخبر لا محذوف اى لا محالة
 موجود والجملة معترضة بين اسم ان وخبرها مفيدة تأكيد الحكم (ومنها)
 قولهم لا فعله البتة وهى مصدر من البت بمعنى القطع وفى القاموس لا فعله
 البتة وبتة لكل امر لارجعة فيه انتهى والمشهور على الالسنه ان همزتها

همزة قطع وبه صرح الامام الكرماني في شرح البخاري ورده الحافظ ابن حجر
 في شرحه قطع الباري بما حاصله انه لم يراحد من اهل اللغة صرح بذلك ونازعه
 البدر العيني في شرحه ايضا بان عدم رؤيته واطلاعه على التصريح بذلك لا ينافي
 وجوده قلت القياس يقتضى ما قاله الحافظ فانه من المصادر الثلاثية وهمزاتها
 همزة وصل ومنازعة العيني لا تثبت المدعى نعم قد يقال من حسن الظن بالامام
 الكرماني انه لا يقول ذلك من رأيه مع مخالفته لقياسه على نظائره فلوك وقوفه
 على ما ثبت في ذلك لما قاله وصرح بعض الفضلاء بان المشهور كونها همزة قطع
 وانه مما خالف القياس وهو يؤيد ما قاله الكرماني والله تعالى اعلم بحقيقة الحال
 ثم رأيت في الشرح الكبير للامام الدماميني على المعنى عند قوله في باب الهمزة
 ولو كان على الاستفهام الحقيقي لم يكن مدحا لثبته مانصه هي بمعنى القول المقطوع
 به قال الرضى وكان اللام فيها في الاصل للمهد اي القطعة المعلومة التي لا تعدد
 فيها فالتقدير هنا اجزم بهذا الامر وهو انه لو كان على حقيقة الاستفهام لم
 يكن مدحا قطعة واحدة والمعنى انه ليس فيه تردد بحيث اجزم به ثم يدولى
 ثم اجزم به مرة اخرى ليكون قطعتين او اكثر بل هو قطعة واحدة لاشئ
 فيها للنظر فالثبوت بمعنى القطعة ونصبها نصب المصادر انتهى وفي هذا اشارة ظاهرة
 الى ان الهمزة همزة وصل بل كلام الرضى كما صرح في ذلك اللهم الا ان يكون
 ذلك بناء على ما هو القياس فلا ينافي ما قدمناه من ان قطع همزتها مما خالف
 القياس ثم رأيت التصريح بذلك في تصريح الشيخ خالد ا زهرى في بحث
 المعرفة حيث قال البتة بقطع الهمزة سماها قاله شارح الباب والقياس وصلها
 انتهى بحروفه فليتأمل (ومنها) قولهم فضلا كقولك فلان لا يملك درهما
 فضلا عن دينار ومعناه انه لا يملك درهما ولا دينار او ان عدم ملكه للدينار
 اولى من عدم ملكه للدرهم وكأنه قال لا يملك درهما فكيف يملك دينارا
 وانتصابه على وجهين محكيين عن الفارسي احدهما ان يكون مصدرا بفعل
 محذوف وذلك الفعل نعت للنكرة والثاني ان يكون حالا من معمول الفعل المذكور
 وهو درهما وانما ساغ محبي الحال منه مع كونه نكرة للمسوغ وهو وقوع النكرة
 في سياق النفي والنفي يخرج النكرة من حيز الابهام الى حيز العموم وضعف
 الوصف فانه متى امتنع الوصف بالحال او ضعف ساغ محبيهما من النكرة فالاول
 كقوله تعالى (او كالدى صر على قرية وهى خاوية على عروشها) فان الجملة
 المقرونة بالواو لا تكون صفة خلافا للزحمرى والثاني كقولهم صررت بماء

قعدة رجل فان الوصف بالمصدر خارج عن القياس وانما يجوز الفارسي في فضلا
 كونه صفة الدرهم لانه رآه منصوبا ابدا سواء كان ما قبله منصوبا ام صرفوا
 او مخفوضا وزعم ابو حيان ان ذلك لانه لا يوصف بالمصدر الا اذا اريدت المبالغة
 لكثرة وقوع ذلك الحدث من صاحبه وليس ذلك بمراد هنا واما القول بأنه يوصف
 بالمصدر على تأويله بالمشق او على تقدير المضاف فليس قول المحققين فهذا منتهى
 القول في توجيه اعراب الفارسي واما تنزيهه على المعنى. المراد فسر وقد خرج
 على انه من باب قوله على لاجب لا يهتدى بمناره ولم يذكر ابو حيان سوى
 ذلك وقال قدسلطون النفي على المحكوم عليه بانتفاء صفته فيقولون ما قام رجل
 عاقل في يوم. فانه لا يريد اثبات منار للطريق وينفي الاهداء عنه انما يريد نفي المنار
 فتنتفي الهداية وعلى هذا خرج فانتفهم شفاعا الشافعين اى لاشافع لهم فتنتفهم
 شفاعته وعلى هذا يتخرج المثال المذكور اى لا يملك درهما فيفضل عن دينار
 له واذا انتفى ملكه للدرهم كان انتفاء ملكه للدينار اولى وفيه ان فضلا مقيد للدرهم
 او معمول للمقيد على الاعرابين السابقين فلو قدر النفي مسلطا على القيد اقتضى
 مفهومه خلاف المرد وهو انه يملك الدرهم ولكنه لا يملك الدينار ولما امتنع هذا تمين
 الحمل على الوجه المرجوح وهو تسليط النفي على المقيد وهو الدرهم فينتفى الدينار لان
 الذى لا يملك الاقل لا يملك الاكثر فان المراد بالدرهم ما يساويه من النقود لا الدرهم
 العرفي * والذى ظهر لى في توجيه هذا الكلام ان يقال انه في الاصل جلتان مستقلتان
 ولكن الجملة الثانية دخلها حذف كثير وتغيير حصل الاشكال بسببه وتوجيه ذلك
 ان يكون هذا الكلام في اللفظ او في التقدير جوابا لمستخبر قال لا يملك فلان دينارا
 اوردا على مخبر قال فلان يملك دينارا فقيل في الجواب فلان لا يملك درهما ثم
 استؤنف كلام آخر ولك في تقديره وجهان احدهما ان يقدر اخبارك بهذا زيادة
 عن الاخبار عن دينار استفهمت عنه او زيادة عن دينار اخبرت بملكه له ثم
 حذفت جملة اخبارك بهذا وبني معمولها وهو فضلا كما قالوا حينئذ الان بتقدير
 كان ذلك ح واسمع الان فحذفوا الجلتين وابقوا من كل منهما معمولها ثم
 حذفت مجرور عن وجار الدينار وادخلت عن الاول على الدينار كما قالوا
 مارأيت رجلا احسن في عينه الكحل من زيد والاصل منه في عين زيد
 ثم حذفت مجرور من وهو الضمير وجار العين وهو في وودخلت من على العين *
 والثانى ان يقدر فضل انتفاء الدرهم عن فلان فضلا عن انتفاء الدينار عنه ومعنى
 ذلك ان يكون حالة هذا المذكور في الفقر معروفة عند الناس والفقير انما ينفي عنه

في العادة ملك الاشياء الحقيرة لملك الاموال الكثيره فوقع نفي ملك الدرهم عنه
 في الوجود فاضل عن وقوع نفي الدينار عنه اى اكثر منه يقال فضل عنه وعليه
 بمعنى زاد وفضلا على التقدير الاول حال وعلى الثاني مصدر وهما الوجهان اللذان
 ذكرهما الفارسي لكن توجيه الاعرابين مخالف لما ذكر ولعل من لم يقوانسه
 بتجويزات العرب في كلامها يقدح فيما ذكرت بكثرة الحذف وهو كما قيل (اذا
 لم تكن الا الاسنة مراكبا * فلارأى للحماتج الار كوبها) وقد بينت في التوجيه ان
 مثل هذا الحذف والتجوز واقع في كلامهم هذا خلاصة ما ذكره ابن هشام الانصاري
 في رسالته وقد قرر الاعراب والمعنى المراد السيد الشريف قدس سره في حواشي
 الكشف على غير ما مر فقال هو مصدر يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى
 واستبعاده عن الوقوع على نفي الاعلى واستحاثه اى عده محالعا فائقع بعد نفي
 ابا صريح كقولك فلان لا يعطى الدرهم فضلا عن الدينار تريد ان اعطاء الدرهم
 منفي ومستبعد فكيف يتصور منه اعطاء الدينار واما ضمنى كقوله وتقاصر الهمم
 الخ يريد ان همهم تقاصرت عن بلوغ ادنى عدد هذا العلم وصار منفيا مستبعدا
 عنهم فكيف ترقى الى ما ذكر وهو مصدر قولك فضل عن المال كذا اذا ذهب اكثره
 وبقي اقله ولما اشتمل على معنى الذهاب والبقاء ومعنى الكثرة والقلة ظهر هناك توجيهان
 * ففهم من نظر الى معنى الذهاب والبقاء فقال تقدير الكلام فضل عدم اعطاء الدرهم
 عن اعطاء الدينار اى ذهب اعطاء الدينار بالمره وبقي عدم اعطاء الدرهم فالباقي هو
 نفي الادنى المذكور قبل فضلا والذاهب هو نفس الاعلى المذكور بعده * وعلى
 هذا التوجيه يفوت شيان من اصل الاستعمال الاول كون الباقي من جنس الذاهب
 اذ ليس انتفاء الادنى من جنس الاعلى الثاني كون الباقي اقل من الذاهب اذ لا معنى
 لكون اتقى الادنى اقل من جنس الاعلى (فان قلت) يرد عليه ان المفهوم من
 فضلا ان ما بعده ذاهب منتف تماما واما انه ادخل في الانتفاء واقوى فيه مما
 نفي قبله كما هو المقصود فلا (قلت) قد يفهم ذلك من كونه اعلى وادنى لان الاعلى
 اولى بالانتفاء من الادنى ومنهم من نظر الى القلة والكثرة فقال التقدير في المثال
 فضل عدم اعطاء الدرهم عن عدم اعطاء الدينار اى عدم الاول قليل بالقياس
 الى عدم الثاني فان الاول عدم يمكن مستبعد وقوعه والثاني عدم مستحيل فهو
 اكثر قوة وارسخ من الاول * وعلى هذا التوجيه يفوت من اصل الاستعمال معنى
 الذهاب والبقاء ويلزم ان لا يكون كلمة عن صلة له بحسب معناه المراد بل بحسب اصله
 ويحتاج الى تقدير النفي فيما بعد فضلا * وههنا توجيه ثالث مبنى على اعتبار ورود

التنى على الأذى بمد توسط فضلا بينه وبين الأعلى كأنه قيل يعطى الدرهم فضلا
 عن الدينار أى فضل اعطاء الدرهم عن اعطاء الدينار على معنى اعطاء الدينار
 ويق من جنسه بقية هى اعطاء الدرهم ثم اورد التنى على البقية واذا اتنى بقية
 الشئ كأن ما عداها اقدم منها فى الانتفاء ويرجع حاصل المعنى الى ان اعطاء الدينار
 اتنى اولاً ثم تبعه فى الانتفاء اعطاء الدرهم انتهى ملخصاً ثم ذكر بعد ما حرم مائضة
 قال رحمه الله تعالى لزم حذف ناصب فضلا لجريه مجرى تمة الاول بمنزلة لاسيما
 ولا عمل لذلك المحذوف من الاعراب البتة ورد به على من زعم انه حال ولا يلتبس
 عليك ان فاعل ذلك المحذوف هو الأذى على الوجه الأخير ونفيه على الوجهين
 الاولين انتهى وعدم صحة كونه حالاً على المعنى الذى قرره ظاهر وكذا عدم كون
 الجملة صفة بخلاف ذلك كله على المعنى الذى قرره ابن هشام كالا يخفى على ذوى
 الافهام (ومنها) قولهم وهذا بخلاف كذا والظاهر ان الخبر خلاف والباء زائدة
 فيه كقوله تعالى (وجزاء سيئة بمثلها) او الخلاف اسم مصدر خالف أى وهذا
 ملتبس بمخالفة كذا (ومنها) قولهم وليس هذا كما زعمه فلان صواباً ونظائره
 ومثله قول المطول وليس كما توهمه كثير من الناس مبنياً قال محشيه الفاضل السيلكتوى
 أى ليس مبنياً بناء مثل ما توهمه كثير من الناس او فى موقع الحال من ضمير مبني
 أى ليس مبنياً حال كونه مماثلاً ما توهمه كثير على ما قاله صاحب المغنى فى قوله تعالى
 (كأبأنا اول خلق نعيده) والقول بأنه خبر ليس ومبنياً بدل منه او خبر بسد
 خبر تكلم (ومنها) قولهم قالوا عن آخرهم ومثله قول الكشاف وقد عجزوا
 عن آخرهم قال السيد الشريف قدس سره عن آخرهم صفة مصدر محذوف أى
 عجزوا صادراً عن آخرهم وهو عبارة عن الشمول فان العجز اذا صدر عن الآخر
 فقد صدر اولاً عن الاول وقيل عجزوا متجاوزاً عن آخرهم فيدل على شموله اياهم
 وتجاوزه عنهم فهو ابلغ من ان يقال عجزوا كلهم ورد بان التجاوز بمعنى التعدى
 والمجازة يتعدى بنفسه والذى يتعدى بمن معناه العفو وقيل عجزوا صادراً عن
 آخرهم الى اولهم ورد بان مقابل الى هو من لاعن انتهى (ومنها) قولهم وناهيك
 بكذا كقول الكشاف وناهيك بتسوية سيويه دلالة قاطعة قال السيد الشريف
 قدس سره أى حسبك وكافيك بتسويته وهو اسم فاعل من النهى كأنه ينهاك
 عن تطلب دليل سواء يقال زيد ناهيك من رجل أى هو ينهاك عن غيره
 يحده وغشائه ودلالة قاطعة نصب على التمييز من ناهيك انتهى وعليه فالباء
 مزيدة فى الفاعل (ومنها) قوله يجوز كذا خلافاً لفلان ووجهه الجمال ابن هشام

في بعض مستغابته فقال قد يقال يجوز فيه وجهان احدهما ان يكون مصدر كما
ان فربك يجوز كذا اتفاقا او اجاما بتقدير اتفقوا على ذلك اتفاقا واجموا عليه
ايضا ويشكل على هذا ان فعله المقدر اما اختلفوا او خالفوا او خالفت فان كان
اختلفوا اشكل عليه امران احدهما ان مصدر اختلف انما هو الاختلف
لا اختلف والثاني ان ذلك ياتي ان يقول بعه لفلان وان كان خالفوا او خالفت
اشكل عليه ان خالف لا يتعدى باللام بل بنفسه وقد يختار هذا القسم ويجاب
عن هذا الاعتراض بان يقال قدر اللام مثلها في سقياله اي متعلقة بحذف تقديره
اعني له او ارادني له الا ترى انه لا يتعلق بسقيا لان سقى يتعدى بنفسه والوجه الثاني
ان يكون حالا والتقدير اقول ذلك خلافا لفلان او مخالفا له وحذف القول كثير
جدا حتى قال ابو علي هو من باب حدث البحر ولا حرج ودل على هذا العامل ان
قل حكم ذكره المصنفون فهم قائلون به وكان القول مقدر قبل كل مسألة وهذه
السلة قريبة من العلة التي ذكرها لاختصاصهم الظروف بالتوسع فيها وذلك انهم
قالوا ان الظروف منزلة من الاشياء منزلة انفسها لوقوعها فيها وانها لا تنفك عنها
والله تعالى اعلم (ومنها) قولهم في التاريخ كان كذا عام كذا قال العلامة الدماميني
في اول شرحه الكبير على المعنى عند قوله وقد كنت في عام تسعة واربعين وسبعماية
مانسه كثيرا ما يقع هذا التركيب وهو مشكل وذلك ان المراد من قولك وقع كذا
في عام اربعين هو الواقع بعد تسعة وثلاثين وتقرير الاضافة فيه باعتبار هذا المعنى
غير ظاهر اذ ليست فيه الا بمعنى اللام ضرورة ان المضاف اليه ليس جنسا للمضاف
ولا ظرفا له فيكون معنى نسبة العام الى الاربعين كونه جزءا منها كما في يزيد وهذا
لا يؤدي المعنى المقصود اذ يصدق بهام مامنها سواء كان الاخير او غيره وهو خلاف
الفرض ويمكن ان يقال قرينة الحال معينة لان المراد الاخير وذلك لان فائدة
التاريخ ضبط الحادثة المؤرخة بتعين زمانها ولو كان المراد ما يعطيه ظاهر اللفظ
من كون العام المؤرخ به واحدا من اربعين بحيث يصدق على اي عام فرض لم يكن
لتخصيص الاربعين مثلا معنى يحصل به كمال التمييز للمقصود ولكن قرينة
ارادة الضبط بتعين الوقت تقتضي ان يكون هذا العام هو مكمل مدة الاربعين او
يقال حذف مضاف لهذه القرينة والتقدير في عام آخر اربعين والاضافة بيانية
اي في عام هو آخر اربعين فتأمله انتهى (اقول) يظهر لي انه لا حاجة الى تقدير
المضاف بعد حمل الاضافة بيانية فان الاربعين كما يطلق على مجموعها يطلق على
الاخر منها وهكذا غيرها من الاعداد بدليل انك تقول هذا واحد هذا اثنان

هنا ثلاثة الخ تطلق الاثني على الاثني والثلاثة على الثالث كما تطلق على مجموع
الاثني ومجموع الثلاثة فتأمل وهذا ما وجد بخط المرحوم سيدنا المؤلف من
هذه القوائد الحسان اسكنه الله فسيح الجنان وكان رحمه الله تعالى
سودها ولم تصحها وابق كثيرا من البياض في الاوراق
وبين الاسطر فنقلت ما وجدته والحمد لله
وحده وسلى الله على من لاني
ببده وعلى آله الطاهرين
وصحباؤه اجمعين

٢٢

٢

بنيّة الناسك في ادعية المناسك خلاصة
المحققين السيد محمد امين الشهير
بابن مابدين رحمه الله ونفعنا
بعلومه آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبمقدقول
 محمد أمين ابن عمر حابدين هذه نبذة يسيرة فوائدها عنيزة اقتصرت فيها على ادعية
 المناسك سميتها بفيحة الناسك في ادعية المناسك سائيتها فخر الايمان المعبرين ومعمد
 الملوك والسلاطين وكهف الاثدين ومحب الفقراء والمساكين الحاج محمد عبد اغا
 حين نام الله عليه بنعمه الراقرة وامده بموائد احساناته الزاخرة ورق منصبه المنيف
 وجعله خادم الحزم النبوي الشريف وقصد تكميل المرام بزيارة البيت الحرام بلغه
 الله مقاصده وكبت عدوه وحاسده وجعل همه مبرورا وسعيه مشكورا وايد نعمه
 عليه واوصل احسانه ولطفه اليه بحرمة من تشرف بخدمة قبره المعظم صلى الله
 تعالى عليه وسلم وقد جمعت ما ذكرته من قبح القدير ومناسك العمادى والباب والله
 الهادى الى طريق الصواب (فنقول) اذا اراد الحاج الاحرام يقول بعد صلاة
 ركعتين اللهم انى اريد الحج فيسره لى وتقبله منى لبيك اللهم لبيك لاشريك لك
 لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك اللهم صل على سيدنا محمد اللهم انى اسئلك
 رضاك والجنة واعوذ بك من غضبك والنار اللهم احرمك شعرى وبشرى ودى
 من النساء والطيب وكل شىء حرمته على المحرم ابتنى بذلك وجهك الكريم واذا
 اراد دخول المسجد الحرام يستحب ان يدخل من باب السلام مقدمار جله اليمنى ويقول
 اعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله
 والصلاة والسلام على رسول الله اللهم اغفر جميع ذنوبى واتملى ابواب رحمتك
 اللهم هذا حرمك وامتك الذى من دخله كان آمنا فاسئلك بانك انت الله لا اله الا انت
 الرحمن الرحيم ان تصلى على محمد صلى الله عليه وسلم وان تحرم لى ودى على النار
 اللهم آمى من عذابك يوم تبث عبادك واذا عاين البيت يقول اللهم ارزقنى النظر الى
 وجهك الكريم كارزقنى النظر الى بيتك العظيم اللهم زدنيك هذا تشريفا وتعظيما
 ومهابة وتكريما وزد من شرفه وعظمه وجهه واعتمده تشريفا وتعظيما ومهابة
 وتكريما اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يرجع السلام حينما ربنا بالسلام
 اللهم اكبر لاله الا الله واذا وصل الى الحجر الاسود ترفع يديه جاعلا باطن كفيه
 الى الحجر لالى السماء ويقول بسم الله والله اكبر اللهم اعانناك واتسديقا بكتابتك
 ووفاء بعهديك واتباع السنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله وحده صدق
 وعده ونصر عهده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده لا شىء قبله ولا شىء بعده

لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شئ قدير
آمنت بالله العظيم وكفرت بالجبت والطاغوت
واذ اطاف بالبيت يقول في طوافه سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
ولا حول ولا قوة الا بالله

واذا وصل الى مسامحة باب الكعبة وجاوز مقام ابراهيم عليه السلام يقول اللهم
ان هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك وهذا مقام المسائتدك
من النار فاعذني من النار

واذا اتى الركن العراقي يقول اللهم اني اعوذ بك من الشرك والشقاق والنفاق
وسوء الاخلاق وسوء الثقلب في المال والاهل والولد واذا سامت مناب الرحة
يقول اللهم اني استلك اعانا لا يزول وبقينا لا ينفذ ومرافقة نبيك محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم اللهم اظللني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك اللهم اسقني بكأس
نبيك محمد صلى الله تعالى عليه وسلم شربة هنيئة مريئة لا اظلم بعدها ابدا
واذا اتى الركن الشامي يقول اللهم اجعله حجاب برورا وسعييا مشكورا وذنباه مغفورا
وتجاره لن تبوز برحمتك يا عزيز يا غفور رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك
انت الاعز الاكرم

واذا اتى الركن اليماني يقول اللهم اني اعوذ بك من الكفر والفقر ومن عذاب
القبر واستلك العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة

ويقول بين الركن اليماني والحجر ربتا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
وقنا عذاب النار

واذا اتى الملتزم وهو بين الحجر الاسود والباب يضع صدره وبطنه عليه ويخذه الايمن
ويضع يديه فوق رأسه على الحائط الشريف ويقول يارب البيت العتيق اعطني
واعتيق رقبتي من النار واعذني من كل سوء وقنني عارزقتي وبارك لي فيما آتيتني
الهي عبدك ببناءك برجو عفوك ومغفرتك

واذا صلى ركعتي الطواف يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات واغفر ذنوبي
ومتني عارزقتي وبارك لي فيما اعطيتني واذا شرب من ماء زمزم يقول اللهم اني
استلك رزقا واسعا وعلما نافعا وعفاه من كل داء

واذا اراد السعي يعود الى الحجر الاسود فاستلمه ويدعو عنده وعند الملتزم بدعاء
سيدنا آدم عليه السلام وهو اللهم انك تعلم سرى وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم
ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي وامل حاجتي فاعطني سؤلي اللهم اني استلك اعانا يا شير

قلبي و يقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي والرضا بما قسمت لي
واذا اراد الخروج من المسجد الى الصفا لاسي يقدم في خروجه رجله اليسرى
ويقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على رسولك
محمد وعلى آل محمد وسلم اللهم اغفر لي ذنوبي واقم لي ابواب رحمتك وادخني فيها
واعذني من الشيطان الرجيم

واذا صعد على الصفا استقبل الصفا وهلل وكبر واثى على الله تعالى و صلى على النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ولبي رافعا بطون كفيه نحو السماء فيقول الله اكبر
الله اكبر الحمد لله على ما هدانا والحمد لله على ما اولانا لا اله الا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله وحده
صدق وعده واعز جنده وهزم الاخراب وحده لا اله الا الله ولا نعبد الاياه
مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ثم يدعو بما احب

واذا هبط من الصفا يقول عند هبوطه اللهم استملي بسنة نبيك محمد صلى الله
عليه وسلم وتوفني على ملتة واعذني من حضرات الفتن يا راحم الراحين
واذا وصل الى بطن الوادي سعى وهروا حتى يجاوز الميل الاخضر ويقول في سعيه
رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم نجنا من النار سالمين
وادخلنا الجنة آمنين ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار
واذا صعد على المروة يفعل كالفعل على الصفا

واذا خرج الى عرفات يوم التروية وهو الثامن من ذي الحجة يقول عند خروجه
من مكة اللهم اياك ارجو واياك ادعو واليك اذيب فبلغني صالح امل واصلح لي في ذريتي
واذا دخل منى يقول اللهم هذا ما دلتنا عليه من المناسك استاك ان عن علينا
بجوامع الخير وبما مننت به على ابراهيم خليلك ومحمد نبيك صلى الله عليهما وسلم
وبما مننت به على اوابائنا واهل طاعتك فانا عبدك في قبضتك ناصيتي بيدك تفعل
بي ما اردت جئت طالبا مرضاتك فارض عنى يا راحم الراحين

واذا توجه الى عرفات قال اللهم اني توجهت اليك وتوكلت عليك ووجهك
اردت استاك ان تبارك لي في سفري وتقضى في عرفات حاجتي وتقبل حجتي وتغفر
ذنوبي وتجملي بمن تباهى بهم الملائكة المقربين

واذا قرب من عرفات ووقع بصره على جبل الرحمة يقول اللهم اغفر لي وتب على
واعطني سؤلي ووجهي الى الخير اينا توجهت سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
واذا وقف بعرفة يقف قرب الامام مستقبلا القبلة باسطة كفيه الى السماء مستقبلا

بهما القبلة متضررا الى الله تعالى بالدعاء ويكبر ويكثر من الدعاء ومن قول
 لاله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير ثم يقرأ
 قل هو الله احد مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد كما صليت على ابراهيم وعلى
 آل ابراهيم انك جيد مجيد مائة مرة ويكثر من الاستغفار والتوبة ويقول اللهم لك
 الحمد كالذي تقول وخيرا مما تقول اللهم لك صلاتي ونسبي ومحبي ومحبي واليك
 ما بي ولك ربي ترائي اللهم اني اعوذ بك من شر ما تجي به الريح اللهم انت ربي
 لاله الا انت خالقتني وانا عبدك وانا على عهدك ووعدك ما استطعت اعوذ بك
 من شر ما صنعت ابوء لك بنعمتك على وابوء بذنبي فاغفر لي فانه لا يغفر الذنوب
 الا انت اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار اللهم
 اجعلني ممن يكسب المال من حله وينفقه في سبيلك الذي تقبله لاله الا الله يا فاطر
 الارضين والسموات ضجعت لك الاصوات بصنوف اللغات يسئلونك الحاجات
 ومحاقتي ان ترحمني في دار البلى اذا نسيتني الاهل والاقربون اللهم انك تسمع كلامي
 وترى مكاني وتعلم سرى واعلاني ولا يخفى عليك شئ من شأني انا الفقير المستغيث
 المستجير المعترف بذنبي ابتهل اليك ابتهاج المذنب الدليل وادعوك دعاء الخائف
 الضرير دعاء من خضعت لك رقبته وفاضت لك عبرته الهى اخرست عن المعاصي لساني
 فالى وسيلة من عى ولا شفيع سوى آلائك فانت اكرم الاكرمين آلهى انى العواد
 الى الذنوب وانت السواد الى المغفرة والجود توسلت اليك بحجاء نبيك محمد صلى الله
 عليه وسلم فاغفر لي ذنوبي وتب على وارحني يا ارحم الراحمين وصلى اللهم على البشير
 النذير السراج المنير الطيب الطاهر المبارك وآله الطيبين الطاهرين وصحبه اجمعين
 وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين

واذا غربت الشمس يقول اللهم لا تجعله آخر العهد من هذا الموقف من فضلك
 وارزقنيه ابداما بقيتي واجعلني اليوم مفلحا نجحا مرحوما مستجابا دعائى مغفورة
 ذنوبى واجعلني من اكرم وفوك عليك واعطني افضل ما عطيت احدا من خلقك
 من النعمة والرضوان والتجاوز والغفران والرزق الواسع الحلال الطيب وبارك لي
 في جميع امورى وما ارجع اليه من اهلى وولدى ومالى ولا تردني خائبا من كرمك
 يا ارحم الراحمين وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين
 واذا افاض من عرفات يقول اللهم اليك افضت ومن عذابك اشققت واليك رغبت
 ومنك رهبت فاقبل نسكى واعظم ثوابى واستجب دعائى وزدنى علما وايماناً وسلمى
 دينى واخلفنى فيما تركت وانفعنى بما علمتني يا ارحم الراحمين

واذا وقف بمزدلفة يقول اللهم رب هذا الجمع اسئلك ان ترزقني جوامع الخير
 كله فانه لا يعطى ذلك غيرك اللهم رب المشعر الحرام ورب الركن والمقام ورب
 الحلال والحرام ورب الخيرات العظام اسئلك ان تبلغ روح محمد افضل الصلاة
 والسلام اللهم انت خير مطلوب وخير مرغوب اسئلك ان تجعل جائزتي في هذا
 اليوم ان تقبل توبتي وتجاوز عن خطيئتي وتجمع على الهدى امرى وتجعل تقوى
 من الدنيا هي اللهم انى اسئلك من الخير كله عاجله وآجله ما علمت منه وما لم اعلم
 واسئلك الجنة وما قرب اليها من قول او عمل واعوذ بك من النار وما قرب اليها
 من قول او عمل واسئلك من خيرا سألك منه عبدك ورسولك محمد صلى الله
 عليه وسلم واعوذ بك من شر ما استأذك منه عبدك ورسولك محمد صلى الله عليه
 وسلم واسئلك ما قضيت لي من امر ان تجعل عاقبة رشدا اللهم لاتجعله آخرا العهد
 من هذا الموقف الشريف فارزقنيه ما يقينى فانه لا يريد الا ووجهك الكريم ولا ابتنى
 الارضك اللهم احشرنى في ذرية المحبين المتبعين لامرك العالمين بفرائضك التى
 جاءها كتابك وحث عليها نبيك محمد صلى الله عليه وسلم
 واذا رمى الجمرات يقول بسم الله رغما للشيطان وحزبه اللهم اجعله حجاً مبروراً
 وذنباً مغفوراً وسعيًا مشكوراً

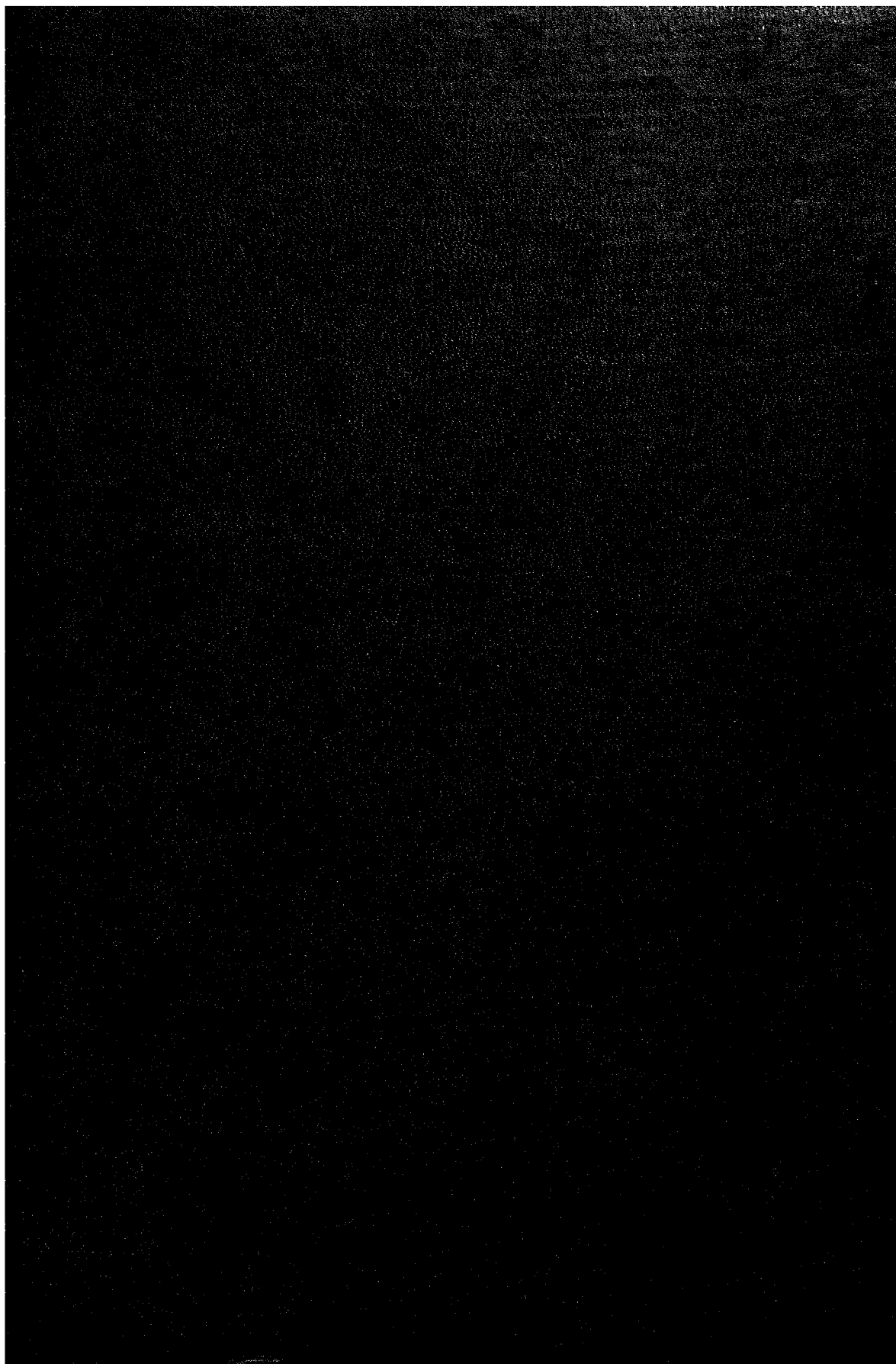
واذا ذبح يقول عند الذبح وجهت وجهي لذي فطر السموات والارض حنيفا
 مسلمًا وما انا من المشركين قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين
 لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين اللهم تقبل منى هذا النسك واجعله
 قربانا لوجهك الكريم واعظم اجرى عليه يا رب العالمين واذا اراد الحلق يقول
 اللهم هذه ناصيتى بيدك فاجعل لى بكل شجرة نور يوم القيامة اللهم بارك لى فى نفسى
 وولدى واغفر لى ذنوبى وتقبل منى على

واذا طاف طواف الفرض يصلى ركعتى الطواف ويقول عند الفراغ اللهم لك
 الحمد وانت اهلها والحمد لله كثيرا وسبحان الله وبحمده بكرة واصيلا اللهم صل على
 محمد وعلى آل محمد اللهم كما اعتنى على تمام نسكى فلك الحمد جدا كثيرا كما بينى لك رم
 وجهك وعزة سلطانك فارحم مسئلة البعد الضعيف الدليل المضطر المعترف
 بذنبه اسئلك ان تغفر لى ذنوبى وترجمنى الى اهل وقرى قضيت حاجتى
 واذا طاف طواف الوداع وفرغ يأتى زمزم ويشرب ويقول بسم الله والحمد لله
 والسلام على رسول الله ويدعوا بما تقدم
 واذا اتى الملتزم يضع صدره ووجهه كاتقدم ويقول اللهم عبدك ابن عبدك ابن

امتك جلتى على دابتك وسيرتى فى بلادك حتى ادخلتنى حرمك وامتك وقد
 رجوت بحسن ظنى ان تكون قد غفرت لى ذنبى فلك الحمد ولك الشكر اللهم
 احفظنى من يمينى ومن شمالى ومن امامى ومن خلفى ومن فوقى ومن تحتى حتى
 تقدمنى اهلى فاذا اقدمتنى اهلى فاكفنى مؤنة عيالى واكفنى مؤنة خلتك اجمعين
 اللهم عبيدك بفنائك مسكينك بفنائك سائلك بفنائك فقيرك بفنائك
 واذا اراد الرجوع الى اهله يقول اللهم لك حجبنا وبك آمننا وعليك توكلنا
 واليك اسلمنا واياك اردنا فاقبل نسكى واغفر ذنبى واشغلى بطاعتك ما بقيتنى
 وبطاعة رسولك صلى الله عليه وسلم اللهم لا تجعله آخر العهد ببيتك الحرام
 وان جعلته آخر العهد فموضئى عنه رضاك مع الجنة دار السلام برحمتك
 يا ارحم الراحمين تائبون آيبون لربنا حامدون ولرحمته قاصدون
 صدق الله وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده
 لاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم والحمد لله رب العالمين



كتبه الفقير ابو الخير محمد بن احمد عابدين عفا الله عنهما وصلى الله
 على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحباته اجمعين



مجموعۃ
رسائل ابن عابدین

العلم الظاهر فی نفع النسب الطاهر
تألیف الامام العالم العلامة خاتمة المحققین نخبۃ الاشراف المنتسبین
السید محمد امین افسدعی الشهیر بابن عابدین

الجزء الثاني

من

مجموعة رسائل ابن عابدين

- ١ - الأقوال الواضحة الجلية في مسألة نقض القسمة ومسألة الدرجة الجملية ٤
- ٢ - العقود الدرية في قول الواقف على الفريضة الشرعية ٢٠
- ٣ - غاية المطلب في اشتراط الواقف عود النصيب الى أهل الدرجة الاقرب فألاقرب ٣٦
- ٤ - غاية البيان في أن وقف الاثنين على أنفسهما وقف لاوقفان ٤٨
- ٥ - تنبيه الرقود على مسائل النقود ٥٨
- ٦ - تحبير التحرير في ابطال القضا بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغير ٦٨
- ٧ - تنبيه ذوي الأفهام على بطلان الحكم بنقض الدعوى بعد الابراء العام ٨٦
- ٨ - اعلام الاعلام بأحكام الاقرار العام ٩٦
- ٩ - نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف ١١٤
- ١٠ - أجوبة محققة عن اسئلة مفرقة ١٦٦
- ١١ - مناهل السرور لمبتغي الحساب بالكسور ١٨٢
- ١٢ - الرحيق المختوم شرح قلاند المنظوم ١٨٨
- ١٣ - اجابة الغوث ببيان حال النقباء والنجباء والابدال والأوتاد والغوث ٢٦٤
- ١٤ - سل الحسام الهندي لنصرة مولانا خالد النقشبندي ٢٨٤
- ١٥ - الفوائد المعجبية في اعراب الكلمة الغريبة ٣٣٠
- ١٦ - بغية الناسك في أدعية المناسك ٣٤٨